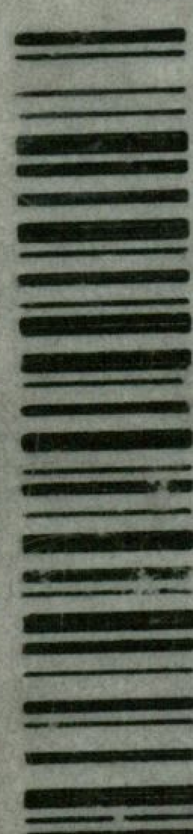




جامعة الإسكندرية
كلية الآداب
قسم الفلسفة

العقد الاجتماعي بين المسلمين والغربيين

دراسة تاريخية نقدية مقارنـة

بحث مقدم من الباحثة
مبروكة مصطفى علي غومة
للحصول على درجة الدكتوراه في الآداب

إشراف
الأستاذ الدكتور
عباس محمد حسن سليمان
أستاذ مساعد الفلسفة الإسلامية وتاريخ العلوم عند العرب
بكلية الآداب – جامعة الإسكندرية

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة
وأمرهم شورى ومما رزقنهم ينفقون ﴾

صدق الله العظيم

سورة الشورى الآية {٣٨}



إلى شاطئ السلام في ساعة الخوف والأمن وينبوع الحب في الجنـة والصـبر ذاته على تكاليف الحياة. .

إلى من تركع كلمات الحب بجميع لغات العالم في محرابها ..

إلى من تدفعني كالشلال الهادر نحو العلم ..

شكراً واعترافاً ..

وإلي من قال لي كلمة وأنا صغيرة بقيت معي ما بقيت الأنفاس للتحدي واعترافاً بكل مجهود بذله من أجلي ..

إلى أمي وروح والدي ..

المقدمة :

الحمد الله واسع الرحمة وسابغ النعمة ، وصلى الله على نافع الأمة وكاشف الغمة وآله أولي العصمة وذوي الحكمة وبعد ؛

لم يتعرض القرآن الكريم لتفاصيل نظام الدولة الإسلامية ولا تفاصيل أساليب الحكم في الإسلام ، بل جاء مشتملاً على المبادئ العامة التي تقوم عليها سياسة الحكم الإسلامي، وفي الوقت نفسه لم يشتمل على طرق اختيار الحاكم : هل يكون عن طريق الانتخاب، أم الوصايا أم بالوراثة؟ وما طبيعة السلطة التي يتمتع بها؟ وبما اشترط العدل، والشورى، والمساواة لقوله تعالي : { وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ } سورة النساء : الآية ٥٨ . وكما قال أيضاً : { وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ } سورة الحجرات : الآية ٩ . وقال أيضاً: { وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْـرِ } سورة آل عمران الآية ١٥٩ وأيضاً { وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ومما رزقنهم ينفقون} سورة الشورى : الآية ٣٨.

عدا هذه المبادئ فإن القرآن الكريم لم يتحدث عن تفاصيل أخرى ربما لتسع المجال أمام أولي الأمر في وضع نظمهم بما يلائم الظروف السياسة التي تناسب ذلك العصر بشرط إقامة العدل والشورى والمساواة؛ أما الخلاف فيكمن في أن ما يتناسب في ماعصر قد لايناسب العصر الذي يليه، ووجه الخلاف عند الفقهاء المسلمين في أن كلاً منهم يشترط شروطاً معينة في الخليفة .

والحقيقة أن ثمة دراسات عديدة حول العقد الاجتماعي تهدف إلى بيان الدور الذي قام به والمشاكل التي درسها، ومع أننا في دراستنا هذه لا نختلف كثيراً عنهم ؛ إذ ربما كانت دراستهم أعم ، إلا أننا قصرنا دراستنا في هذا المقام على الحياة السياسة بعد وفاة الرسول ﷺ ؛ أقصد بها الخلافة الرشيدة والدولتين الكبيرتين الأموية والعباسية وبعض الفلاسفة الإسلاميين.

أما على الصعيد الغربي فنتناول منهم على سبيل المثال لا الحصر جون لوك، توماس هوبز، جان جاك روسو، منطلقين من أن العقد الاجتماعي نشأ في بيئة إسلامية وكان شغل رجاله هو وضع قواعد عامة للحكم، حيث نجد أن الإسلام في التشريع للحكم، وضع قواعد عامة صالحة لكل زمان ومكان. وهذا هو شأنه في غالب ما جاء به من التشريعات حتى يجد الناس فيها متسعاً للاجتهاد والتطبيق ، ولا يضيقوا بها في أي زمان من الأزمان ، الأمر الذي جعلهـا خاتمة لما قبلها من الشرائع. والسؤال الذي يطرح نفسه ما تلك القواعد الصحيحة للحكم ؟

وما الشروط الواجب توافرها في الحاكم؟ وهل له حقوق وواجبات اتجاه الرعية؟ منطلقاً من الرعية منهمكاً في شؤونه الخاصة.

لابد من شخص يقوم لهم بشئونهم العامة مما لا غنى لهم عنها في حياتهم ، وهؤلاء هم أولو الأمر، والسؤال الذي يطرح نفسه ما دام أنه لا فرق بين المسلمين ، ولا فرق بين شخص وآخر ، ولا بين شعب وشعب ، ولا ميزة لعربي على الأعجمي، ولا للأعجمي على العربي إلا بالتقوى ، والناس يتفاضلون فيما بينهم بأعمالهم لا بأنسابهم، فلماذا اشترط أن يكون قرشياً أو من آل البيت ؟ وتكمن أهمية الموضوع في كونه عقد مقارنة وبحث وتنقيب عن الجامع المشترك بينهما، ونعني بهما العقد الاجتماعي عند المسلمين وأقرانهم من الفلاسفة الغربيين، والهدف من ذلك توضيح أن المفكرين المسلمين ليسوا رواد الأخلاق والفكر الديني فحسب، وإنما أيضاً هم رواد الفكر السياسي والنظم السياسية أيضاً، كما أنهم ليسوا ورثة الفكر اليوناني وحده ، بل الكتاب والسنة أيضاً . ومن أجل تنظيم الدولة اعتمدوا على ثلاثة مبادئ هي العدل والمساواة والشورى من خلال العلاقة الحسنة بين الرعية والحاكم . ويمثل لنا أيضاً خصوبة الممارسة السياسية فى الإسلام بالرغم من اختلاف أساليب الخبرة السياسية فى الإدارة والحكم ، ففى الأولى مركزية الحكم من العصر النبوى إلى عهد الخلفاء الراشدين حيث يتولى كل خليفة فى عهده تعيين حكام الأقاليم وحدود الممارسة واللوائح الخاصة بها ، ثم المرحلة الثانية يتحول فيه الحكم إلى ملك عضود ، وهى مسألة التوريث من الأب إلى الابن ، ثم نبين نظرة الفلاسفة إلى العقد موضحين وجهة نظرهم بأن الإنسان اجتماعى بطبعه ، وأنه لكى تتحول الجماعة إلى دولة لابد لها من عامل يجمع بينها وهو الاجتماع ، والاجتماع يترتب عليه اختلاف الطباع ، الأمر الذى يستوجب ظهور شخص من بين الجموع تعقد له الولاية ليحكم بينهم وفق شروط . كل ذلك يتبين من خلال وجهة نظر الفلاسفة المسلمين أما على الصعيد الغربى محاولين إيجاد الإرهاصات الأولى للعقد الاجتماعى متدرجين فى ذلك عبر العصور مع بيان مفهوم العقد الاجتماعى عندهم ، وهى فكرة مفادها أن أى تجمع بشرى لا يقوم إلا بالاتفاق بين الأفراد المكونين له ، وأن هذا الاتفاق يتخذ شكلاً تعاقدياً هو عند بعض المفكرين قد حدث بالفعل ، وعند آخرين هو عقد افتراضى ضمنى.

وقد أثار هذا البحث في ذهني الافتراضات التالية :

١) هل كان للمسلمين فضل السبق في نظرية العقد الاجتماعي ؟

٢) ما مفهوم أهل العقد والحل في الإسلام ؟

٣) ما الفارق بين المسلمين والغربيين في تناول موضوع العقد الاجتماعي؟

تنقسم الرسالة إلى مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة (مقارنة بين النموذجين الإسلامي والغربي حول العقد الاجتماعي) .

مدخل تمهيدي إلى مفهوم العقد الاجتماعي ودلالاتــه اللغويــة والاصــطلاحية فــي الفكرين العربي الإسلامي والغربي الأوروبي .

أتناول في هذا المدخل العقد الاجتماعي في اللغة والاصطلاح وماهيته وموضوعه ، ولكننا لم نقف طويلاً عند تحليل جوانب المفاهيم اللغوية والاصطلاحية ؛ لأنه في حالة دراسة مصطلح في مصطلحات قد يكفي الباحثة أن تقوم بتحديد جذر المصطلح اللغوي والإلمام بمعانيه اللغوية ، ثم الانطلاق نحو استخدامات أهل الاصطلاح له جوانبه المختلفة لبيانها ، والخروج بتصور بعد ذلك للمصطلح وما يعنيه وما يدل عليه إلى أن يصل الباحث إلى تعريف جامع مانع له إن كان في المقدور ذلك.

ونضع هنا تعريفاً واحداً لا لحصر (عند علماء التفسير) " عبارة عن خلافة شخص مـــن الأشخاص للرسول ﷺ في إقامة القوانين الشرعية وحفظ حوزة الملة على وجه كافة الملك " .

وفي الاصطلاح " هو اتفاق افتراضي بين أفراد المجتمع يوجب على كل منهم ، وهو في الحالة الطبيعية أن يعهد في شخصه وفي كل ما لديه من قدرات إلى الإرادة العامة التي تنتظم بها حياة الكل".

قال روسو : "إن الإنسان من خلال العقد الاجتماعي يربح حريته المدنية ، وإن خسر بعضاً من حريته الطبيعية" . وقد أوردنا تعريفاً للعقد الاجتماعي في الفلسفة لأهمية الفلسفة، والتي ترجع إلى كونها وسيلة الفكر النقدي الذي يسعى أساساً إلى تحقيق التكامل بين مختلف جوانب الخبرة الإنسانية ، واكتشاف إمكانيات واحتمالات الانسجام والتوازن وعوامل ومظاهر الصراع والانشقاق . وهذا كله يجعل للفلسفة دوراً حيوياً في الحياة السياسية ؛ فالفلسفة تقع عليها مهمة توضيح الأهداف أو الغايات التي تريد تحقيقها عن طريق السياسة ، وتحدد لنا نوع وطبيعة السلوك الذي ينبغي أن يكون.

الباب الأول بعنوان : العقد الاجتماعي عند المسلمين

وينقسم إلى أربعة فصول :

الفصل الأول: العقد الاجتماعي والديني بعد موت الرسول ﷺ .

نعرض فيه سيرة الخلفاء الراشدين عرضاً سياسياً بما يخدم أهداف الرسالة، وليس

على نمط ما يسرد في علم التاريخ.

ويهمنا في هذا الفصل بيان نزاهة السياسة الإسلامية فيها وتخليصها من الشوائب التي يريد خصوم الإسلام أن يشوهوها بها وإلقاء على فكرة العقد الاجتماعي في هذا الوقت .

ونعرض في هذا الفصل لمفهوم الشورى بمعناها الفقهي لأهميتها خصوصاً في عهد الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين ، لأنهم امتداد لسياسته (عليه السلام) .

الفصل الثاني : مفهوم أهل الحل والعقد وأثره في النظام السياسي الإسلامي .

تناولنا في هذا الفصل مفهوم أهل الحل والعقد وأسمائهم ودورهم وبعض أرآء الفرق ، ورأى جمهور العلماء من الفقهاء السنة والشيعة في الشروط الواجب وغير الواجب توافرها في الخليفة ، إضافة إلى رأي الأئمة الأربعة خصوصاً في مسألة النسب وأسباب عزل الخليفة أو الحاكم.

الفصل الثالث : العقد الاجتماعي في الدولتين (الأموية والعباسية) .

تعرضنا في هذا الفصل إلى ما يسمى بالملك العضود والذي انقلب فيه الحكم في الإسلام من الشورى إلى نظام الوراثة ، ونقصد به ما حدث في الدولتين الكبيرتين الدولة الأموية والعباسية . وذكرنا نماذج من الحكم لكل منها ، وكيفية تولية الحكم في كلتا الدولتين . والغرض من ذلك بيان أن طريقة الحكم في الإسلام، لم يسر على وتيرة واحدة ، وإنما اختلف من عصر إلى أخر .

الفصل الرابع : العقد الاجتماعي عند مفكري الإسلام .

١) يتعلق بالفلاسفة المسلمين ومنهم الفارابي الذي يعرف بأبي الفلسفة السياسية الإسلامية؛ لأنه أول فيلسوف إسلامي توسع في تناول هذا الموضوع في كتابه " السياسة المدنية"، وفي كتابه الثاني " أراء أهل المدينة الفاضلة " حيث تناول مكانة الإنسان في المجتمع، وهو يهتم بالصفات الواجب توافرها في هذا الحاكم الأعلى ، متناولين في ذلك مجمل أرائه في الحكم

٢) ثم نتناول ابن أبي الربيع : من خلال كتابه" سلوك المالك في تدبير الممالك " ، الذي يبحث فيه عن مكانة الإنسان والفرق بينه وبين الحيوان، وكيفية نشأة الدولة وما بعد التأسيس وشروط إقامتها وأركان الحكم فيها " الملك – الرعية – العدل – التدبير" ، فضلاً عن أنواع السياسات التي تخص الملك وصفات الحاكم وواجبات الرعية تجاه الحاكم وواجبات وصفات رجال الدولة .

٣) الماوردي : عرّفنا بشخصيته ثم تطرقنا إلى آرائه حول أهمية وجود الحاكم وطريقة اختياره والتوقيت الذي يتولى فيه المنصب ، وواجبات الأمة وتعرضنا فيه للمعلومات التي ينبغي توافرها في الإمام وطرق عزله ، وإلى أنواع الوزارة والفرق بينهما ، وشروط كل من يتولاهما .

٤) ابن خلدون : عرفنا بشخصه ثم تطرقنا إلى كلامه عن مراحل الدولة ، وواجبات الحاكم ، وقواعد الملك ، وخصوصاً نظرية العصبية والغاية منها ، كذلك تطرقنا إلى معنى البيعة بالخلافة، وشروط منصب الإمامة ، وأخيراً قواعد الملك في الخطط الدينية الخلافية معتمدين في ذلك على كتابه "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاشرهم من ذوي السلطان الأكبر" والذي يتناول فيه الدولة ، وأن الاجتماع البشري ضروري لحياة الإنسان ، ونظراً لأن به نزعة طبيعية إلى العدوان ، احتاج هذا التجمع إلى حاكم قوى يقوم بتنظيم المجتمع الذي يطلق عليه اسم الدولة .

الباب الثانى : العقد الاجتماعي عند الغربيين .

وينقسم إلى ثلاثة فصول :

الفصل الأول : الإرهاصات الأولى للعقد الاجتماعي عند الغربيين .

نتناول فيه الإرهاصات الأولى للعقد الاجتماعي عبر العصور كمدخل لمفهوم العقد الاجتماعى عند فلاسفة الغرب ، والغرض من ذلك بيان أن الحكم تطور قبل ظهور المذاهب الفلسفية حيث انتقل الناس من تأليه الملوك إلى الإيمان بولايتهم إلى مرحلة الفصل بين السلطان الإلهي والسلطان الإنساني .

الفصل الثانى : العقد الاجتماعي عند كل من هوبز ولوك وروسو .

تناولنا في هذا الفصل ثلاث شخصيات يمثلون نظرية العقد الاجتماعي ، محاولين إبراز الأسباب التي جعلت كلاً منهم يقول بنظرية العقد الاجتماعي وأهمية العقد الاجتماعي في أنها فتحت البحث في نواحٍ هامة في المجتمع ، منها الظواهر السياسية وسيادة الدولة .

الفصل الثالث : نظرية العقد الاجتماعي وأثرها في الفكر الغربي .

وفي هذا الفصل نتناول الشخصيات المتأثرة بنظرية العقد الاجتماعي ، وبيان فكرة العقد الاجتماعي ، رغم تلاشيها في الفكر الغربي في القرن التاسع عشر ، إلاّ أنَّ افتراضاتها ظلت ذات قيمة كأساس وركيزة لليبرالية الغربية والمذهب الفردي ؛ وكذلك ضمان حماية حقوق الأفراد حتى لا تطغى أي من مؤسسات الحكم على الأخريات ، ولذلك تحدثنا عن مونتيسيكيو ، كانط ، أدموند بيرك ، وتوماس بين .

الباب الثالث : حقوق الإنسان وعلاقتها بالعقد الاجتماعي في الفكرين الإسلامي والغربي .

وينقسم إلى ثلاثة فصول :

الفصل الأول : حقوق الإنسان وعلاقتها بالعقد الاجتماعي .

نبين فيه أن موضوع حقوق الإنسان ليس وليد العصر الحاضر ، وإنما هو قديم قِدَمَ الإنسانية نفسها ، فهو ارتبط بالمجتمعات البشرية منذ بدء الخليقة وتأثر سلباً وإيجاباً بالظروف الزمانية والمكانية لتلك المجتمعات ، كما ارتبط بالشرائع السماوية ، وآخرها الشرع الإسلامي الذي جاء لتعيين الحقوق وليفرض قدسيتها .

الفصل الثاني : حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي .

وفيه نتناول أن الإسلام هو أول من قرر المبادئ الخاصة بحقوق الإنسان في أكمل صورة وأوسع نطاق ، وهذه المبادئ التي يعتقد البعض أنها صدرت إلينا من الخارج وعلى أنها كشف غربي ، في حين العكس.

الفصل الثالث : حقوق الإنسان في الفكر الغربي .

وفيه نتناول تعذر قيام حقوق وحريات في فترة العصور الوسطى ، ثم التطرق إلى حقوق الإنسان في العصر الحديث والذي ترتب عليه ميثاق الأمم المتحدة ، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان .

وقد اتبعت في هذا البحث المنهج التاريخي المقارن .

الخاتمة : وهي مقارنة بين النموذجين الإسلامي والغربي حول العقد الاجتماعي ، واستعراض أهم نتائج الرسالة .

ولا يفوتني في هذا المقام وأنا أختم هذه الرسالة أن أخص الدكتور علي عبد المعطي محمد رحمه الله أستاذ الفلسفة بجامعة الإسكندرية بالعرفان والامتنان لاختياره لي موضوع الرسالة ، وقبول تولي الإشراف ، وشجعتني نصائحه على الصعود في هذا الميدان المملوء بالمزالق والمخاطر وكثير من الآراء وطلب مني أن استفيد من المسموع والمنقول في الكتب مع اعترافي بكثرة البضاعة وقلة مهارتي في الصناعة وكنت والله لفي صراع من ضيق الوقت وتوزع الخاطر والكون على جناح السفر .

" ولو اطلعتم على الغيب لاخترتم الواقع " فابتليت بوفاته ، وكانت كالصاعقة على رأسي وليزيد سد على بقية السدود التى أحاول أن أجتازها ، إلاَّ إنى أشكر الله بقدر ما يأخذ يزيد فى العطاء فأكرمنى الله بالأستاذ الدكتور/ عباس محمد حسن سليمان ليمد لى العون بفضل العناية الإلهية ليصبح المستحيل ممكناً ، وإنى والله لأشكره جزيل الشكر فقد تكبد

المشاق من أول الرسالة من جديد قراءة ومنهجاً ، فهو والله يصحح الخطأ ويجبر النـــص ، ويضع تساؤلاته حتى أجد الإجابة عليها، هذا فضلاً ما تتطلبه الرسالة من إضافة فصول أخرى رآها الدكتور ضرورية حتى تكتمل الرسالة ، وهو فى هذا الميدان له صيته الذى لا ينكره عليه أحد، نسأل الله أن نصل على يده إلى شاطئ الأمان ويزيد ذلك فى ميزان حسناته .

اللهم أمنحنى أجر الاجتهاد واجعل خيرا أعمالنا خواتيمها وخير أيامنا يوم لقاءك وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مدخل تمهيد إلى مفهوم العقد الاجتماعى
ودلالاته اللغوية والاصطلاحية فى
الفكرين العربى الإسلامى والغربى الأوروبى

تعريف العقد الاجتماعي بالمعنى اللغوى :

العقد هو أهم مصادر الالتزام، وأوسعها دائرة وأكثرها دوراناً فى الحياة الاجتماعيـــة؛ لأنه الأساس فى مبادلات الناس، فهذا يشترى وهذا يبيع، وهذا يؤجر وهذا يستأجر، وهكـــذا فى المعاملات من إعارة وكفالة وحوالة وقراض ومزارعة وغير ذلك من صور التعامل التى جرى عليها الأفراد ، وأقرَّتها الشريعة ، فنظرية العقد إذن جزء هام مـــن النظريـــة العامـــة للالتزامات فى الفقه الشرعى والفقه القانونى على السواء [1]

والعقد لغة يعنى الربط وهو ضد الحل، ويجمع على عقـــود، وهـــو فـــى التعريـــف الشرعى" ارتباط الإيجاب بالقبول على وجه يثبت أثره فى المعقود عليه" بمعنى آخـــر اتفـــاق إرادتين على إنشاء التزام أو على نقله. [1]

والعقد فى لغتنا العربية هو الربط المحكم ثم اتسع مدلوله، فشمل فى اصطلاح الفقهاء، العهد الذى يأخذ الإنسان نفسه على احترامه، أو بعبارة أخرى الأمر الذى يرتضـــى المـــرء الالتزام به اعتباراً بأنه قد قبل أن يربط نفسه به وعقد النية على الإذعان له.

وعليه فالعقد ارتباط الإيجاب الصادر من أحد العاقدين بقبول الآخر على وجه ثبـــت أثره فى المعقود عليه. فالعقد التزام المتعاقدين وعقدهما أمراً ، وهـــو عبـــارة عـــن ارتبـــاط الإيجاب بالقبول [2] .

ولهذا نجد له العديد من التعريفات فى لغتنا العربية ، علماً بأننا سوف نقوم بتناول ذلك فى الفكر العربى الإسلامى والفكر الغربى الأوروبى. أما على صعيد المعاجم اللغويـــة فهـــو كالآتى :

العقد : " فى الأصل الجمع بين أطراف الجسم ، وشرعاً ربط أجـــزاء التصـــرف بالإيجـــاب والقبول".

انعقَدَ : "مطاوع عُقَد ، والأمر لفلان : خلص له العَقْد أعقادَ وعُقُود : ما عقدتَ من البناء".

العُقْدَة : عُقَد : الولاية على البلد ، البيعة المعقودة للولاة .

يقال عقد ناصيته : أي غضب وتهيأ للشر. ويقال جاء عاقداً عنقه : إذا لواها تكبراً .

([1]) د. محمد كمال الدين إمام : الفقه الإسلامى "قواعد الفقه ونظرياته العامة نظرية الحق – الملكية – نظرية العقد" ، دار الجامعة الجديدة ، ٢٠٠٧ م ص ١٤٦.

([2]) نفس المرجع السابق ، ص ١٤٦.

([3]) انظر : د. عبد الفتاح عبد الباقى : موسوعة القانون المدنى المصرى " نظرية العقـــد والإرادة المنفـــردة دراسة فقهية ومقارنة بالفقه الاسلام" ، ١٩٨٤م. ص ٣٩.

ويقال : عقد عنقه إليه : أي لجأ ، ويقال عقد له الرئاسة فى قومه : أي جعلها له ، العقيد : المعاقد والمعاهد .

ويقال "عقد له على الجيش : أي رأّسه عليه، ومنه عقد الألوية لأمراء البحر على سفنهم، فيقال مثلاً "معقود اللواء للأميرال فلان" أي لأمير البحر فلان"(١).

والحقيقة أن كلمة العقد مرادفة لكلمة البيعة ولذلك رأينا أن نورد لها عدة تعريفات منها :

"هى مفرد بيعات بالسكون وهى مصدر باع فلان بيعاً ، وفى معجم ألفاظ القرآن: البيع مبادلة مال بمال ... وتأتى عنه المبايعة ... ويستعمل ذلك أيضاً فى المعاهدة لما فيها من مبادلة الحقوق(٢).

وفى لسان العرب : والبيعة : المبايعة والطاعة (٣) وقد تبايعوا على الأمر كقولك أصفقوا عليه ... وبايعته عن البيع والبيعة جميعاً والتبايع مثله فى الحديث أنه قال : " ألا تبايعونى على الإسلام"(٤).

"وباع ، بيعاً ومبيعاً فلاناً كتاباً أو من فلان كتاباً ضدد" : أعطاه الكتاب وأخذ منه الثمن أو بالعكس فهو بائع وهم باعة وذلك مبيع. أباع الشئ : عرضه للبيع. ابتاع الشئ : اشتراه ، انباع الشئ : نفق ، بايع مبايعة : عاهده، يقال : "بايعوه بالخلافة" و "بويع له بالخلافة : أى تولاها.

البيعة : التولية وعقدها.

وعلى ذلك المبايعة بالخلافة : هى أن يمسك أعيان البلاد يد من يولونه الخلافة علاقة لقبولهم أياه وتعهدهم بطاعته والانقياد له"(٥).

"وعقد الحبل والبيع والعهد واليمين ونحوها يعقده عقداً حكمة وشدة وهو نقيض حله ، وعنقه إليه لجأ ، والحاسب حسب ، والشئ لفلان ضمنه. وفلاناً على الشئ عاهده. وعقد الرجل : يعقد عقداً كان فى لسانه عقدة، واللسان احتبس فهو أعقد وعقد.

---

(١) المنجد فى اللغة العربية – دار المشرق ، الطبعة ثلاثون – بيروت ، ١٩٨٨، ص ٥١٨.

(٢) إعداد مجمع اللغة العربية : معجم ألفاظ القرآن ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، الطبعة الثانية ، ١٩٧٠، المجلد الأول ، ص١٤١.

(٣) ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم) : لسان العرب، طبعة مصورة عن طبعة بولاق المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر – الدار المصرية للتأليف والترجمة، الجزء التاسع، ص ٣٧٤.

(٤) مادة بيع : الفيومي (أحمد بن على) – المصباح المنير، باب الباء مع الياء ،الأميرية – القاهرة ، ١٩٥٢، ص ١٦٠.

(٥) المنجد فى اللغة العربية – الطبعة الثلاثون، ص ٥٦ – ٥٧.

والعقد : الشئ مطاوعة عقد يقال عقدته فانعقد أى شددته فانشد. وانعقد الأمر لفلان : خلص له. والعقد شرعاً : هو الإيجاب والقبول مع الارتباط المعتبر شرعاً ، وعند البلغاء أن ينظم نثر قرآناً كان أو حديثاً أو مثلاً وغير ذلك فمثال العقد من القرآن.

أذلني بالذي استقرضت خطّاً وأشهد معشراً قد شاهدوهُ
فإن الله خالق البرايا عنت بجلال هيبته الوجوهُ
يقول إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوهُ

والعَقْد فى اصطلاح البنائين : السقف من الحجارة المعقودة بعضها ببعض. والعقود من الأعداد أولها العشرة وآخرها التسعون [1] .

وجاء فى لسان العرب – " العقد : نقيض الحل، عَقَدَهُ يَعقدُهُ عَقداً وتَعقاداً وعَقَّدَهُ. أنشد ثعلب :

لا يَمنَعنكَ من بغاء الخَيرِ تَعقادُ التُمائمْ

وعَقَدَ التاجَ فَوقَ رَأسهِ واعتَقَدهُ : عَصبَه بهِ . أنشد ثعلب لابن قيس الرقيات :

يَعتَقدُ التاجَ فَوقَ مفرَقهِ عَلَى جَبينٍ كأنَّهُ الذهَبُ " [2]

وفى حديث قيس بن عباد قال : كنتُ آتى المدينة فألقى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأحبهم إليَّ عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه، وأُقيمت صلاةُ الصبح، فخرج عمر وبين يديه رجل فنظر فى وجوه القوم فعرفهم غيرى، فدفعنى من الصف وقام مقامى، ثم قعد يحدثنا، فما رأيت الرجال مدت أعناقها متوجهة إليه، فقال : هَلَكَ أهل الْعُقَدِ (قول العُقَد بضم العين وفتح القاف) ورب الكعبة قالها ثلاثاً ولا آسى عليهم، إنما آسى على من يهلكون من الناس ؛ قال أبو منصور : العقد الولايات على الأمصار رواه غيره : هلك أهل الْعَقدِ ، وقيل : وهو من عقد الولاية للأمراء وفى حديث أبي : هلك أهل العُقدَةِ ورب الكعبة ويريد البيعة المعقودة للولاية . وعَقَدَ العَهدَ واليمين يَعقدهُما عَقداً. وعَقدهُما : أكدهما . فى قوله تعالى : { وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ }، وعاقدت إيمانكم وقد قرى عقدت بالتشديد، معناه التوكيد والتغليظ كقوله تعالى : { وَلا تَنْقُضُوا الأيمَانَ بَعْدَ تَوْكِيْدِهَا } [3] .

---

[1] مادة عقد : المعلم بطرس البستانى : محيط المحيط ، مطول اللغة العربية ، مكتبة لبنان ، بيروت ، ١٩٩٣م ، ص ٦١٨.

[2] مادة عقد ، ابن منظور : لسان العرب ، دار المعارف ، المجلد الرابع (من ش إلى ع) ، ص ٣٠٣١ .

[3] المصدر السابق ، ص ٣٠٣١ .

تعريف العقد الاجتماعى بالمعنى الاصطلاحى :

كان الفكر السياسى الإسلامى هو أول تيار فكرى أشار إلى أحد المعانى الأساسية لهذا المصطلح دون أن يستخدمه حرفياً ، فأشار الفارابى إلى "اتفاق الرعية" وأشار البيرونى إلى وحدة الغاية من اجتماع الناس ، واعتمدوا جميعاً على كلمات الشيخين – أبى بكر وعمر – والإمام على فى تحديد علاقة الرعية بالحاكم أو إقامة حاكم فى وظيفته ، وعلى أنَّ الهدف من إقامته فيها هو رعاية وحماية المصالح الفردية ومصالح الجماعة أو الأمة والتوفيق بين النوعين من المصالح وكفالة الحقوق وأخذ الواجبات بقدر متساويين بين الجميع وفقاً لقانون يقبله الكافة [1] .

فالعقد فى القانون : اتفاق بين شخصين أو أكثر يلتزم كل منهم بمقتضاه دفع مبلغ من المال أو أداء عمل من الأعمال لشخص آخر أو لعدة أشخاص .

والعقد فى فلسفة الأخلاق : ارتباط حر بين شخصين أو أكثر ، ومرادف للعهد إلا أن العهد إلزام مطلق، والعقد إلزام على سبيل الأحكام. كما أن عقد العمل اتفاق يلتزم شخص بمقتضاه أن يعمل فى خدمة شخص آخر لقاء أجر معين.

والعقد الاجتماعى : " اتفاق افتراضى بين أفراد المجتمع يوجب على كلٍ منهم وهو فى الحالة الطبيعية أن يعهد فى شخصه وفى كل ما لديه من قدرات إلى الإرادة العامة التى تنتظم بها حياة الكل " [2].

وفى الفكر الغربى ... كان يوهانس الثوسيوس فى كتابة اللاتينى "ملخص المنهج السياسى" عام ١٦٣٠ أول من استخدم هذا المصطلح حرفياً وقال : إنَّ التعاقد الاجتماعى إنتاج طبيعى لفطرة الناس الاجتماعية ، ولكن التيار المضاد لفكرة الحقوق السياسية للناس حصل على تأييد قوى بظهور الفيلسوف الإنجليزى توماس هوبز ، حيث تنازل الناس على حقوقهم الطبيعية تنازلاً مطلقاً ودون رجوع خوفاً من أن يدمر أحدهم الآخر لحاجاتهم إلى حكومة العاهل، وعليه فالعقد الاجتماعى : عبارة عن مذهب أو فكرة تقر بأن الدولة قد أتت نتيجة لاتفاق حر بين الأفراد والشعب من ناحية، وبين الحاكم أو الهيئة الحاكمة من ناحية أخرى، بالرغم من أن فكرة العقد الاجتماعى تقترن حينما تذكر بأسماء فلاسفة سياسيين غربيين أمثال توماس هوبز Thomas Hobbes (١٥٨٨ – ١٦٧٩)، جون لوك John Lock، وجان جاك روسو Jean Jac Rousseau (١٧١٢ – ١٧٧٨) إلا أنه يلاحظ أنَّ

---

(1) د. سامى خشبة : مصطلحات فكرية ، المكتبة الأكاديمية ، سنة ١٩٩٤ ص ٣٨٨.

(2) د. جميل صليباً : المعجم الفلسفى بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، دار الكتب اللبنانى، بيروت ، لبنان ١٩٨٢، الجزء الثانى ، ص ٤٢.

جذورها التاريخية تعود إلى ما قبل القرن السادس عشر. حيث ظهرت فى الثورات إلى جانب ظهورها فى أوروبا ، إما لمقاومة السلطة الاستبدادية من جانب الملوك والأمراء أو لتبرير السلطة المطلقة للحكام والملوك. ولقد سبق توماس هوبز غيره فى تطوير وتوضيح مفهوم العقد الاجتماعى لكى يبرر به نظام الحكم المطلق الذى كان سائداً فى إنجلترا فى زمانه ، إنّ نقطة الانطلاق فى نظرية هوبز، نظرية القانون الطبيعى والعقد الاجتماعى، فالدولة من خلال السلطة الحاكمة عبارة عن وحش أو عملاق جبار يجب على الجميع أن يدين له بالطاعة والاحترام المطلق، إنّ القانون الطبيعى الذى ساد فترة ما قبل بروز الدولة مثل إذن نقطة انطلاق الفلاسفة السياسيين الذين تحدثوا عن مفهوم العقد الاجتماعى (١) .

لقد ميز هوبز بين الحقوق الطبيعية Natural Rights وبين القانون الطبيعى Natural Law ، فذهب إلى أنّ الحقوق الطبيعية تشير إلى تلك الحرية التى يتمتع بها الإنسان فى فعل ما يحقق له البقاء فى الوجود، وهو غير مقيد بقيود خارجية ، بينما يشير القانون الطبيعى إلى ما هو أعمق من تلك الحرية، إذ أنه يشير إلى تلك القواعد الصادرة عن العقل، والتى تعوق أى فعل لا يؤدى إلى حفظ البقاء. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، نجد أنه بينما يتجه الإنسان بواسطة الحقوق الطبيعية إلى إرضاء رغباته ونزواته أيًّما كانت ، فإنه يكون مضطراً بواسطة القانون الطبيعى، أن ينبذ بعض رغباته من أجل تحقيق أمنه وسعادته، إنّ الحقوق الطبيعية المتساوية بين أفراد الإنسان لابد وأن تنتهى بحالة الحرب، أما القانون الطبيعى فهو نسق من المبادئ يقدمها العقل لكى يجعل حياة الإنسان آمنة مطمئنة (٢) . وبالتالى توصيل الأفراد إلى فكرة العقد الاجتماعى التى مكنتهم من تأسيس دولة تحكمها قوانين طبيعية توفر لهم الأمان والاستقرار ، ولكن الأفراد بموجب هذا العقد قد تنازلوا عن حقوقهم وحرياتهم إلى الهيئة الحاكمة أو الملك تنازلاً كلياً وعليه ليس من حقهم أن يطالبوا باسترجاع هذه الحقوق على اعتبار أن الدولة تقدم لهم الأمان.

وعلى ذلك يصف هوبز العقد الاجتماعى " بأنه تعاهد واتفاق بين الأفراد بمقتضاه عن حقوقهم الذاتية ويخضعون لحاكم " (٣) .

وجاء لوك بمقالة عن الحكومة المدينة ١٦٩٠ ، فربط بين العقد الاجتماعى وبين الملكية وقال : إنّ الناس يتعاقدون فيما بينهم اجتماعياً ، لكى تنظم الحكومة الناتجة لحماية

---

(١) د. مصطفى عبد الله خشيم : موسوعة علم السياسة ، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ، بنغازى ، ١٤٢٥ هـ ، ص٥٤.

(٢) د. على عبد المعطى محمد : الفكر السياسى الغربى، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٣، ص ٢٢٨.

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٣٠.

ممتلكات كل منهم فى الطبيعة وفقاً لما كرسه كل منهم من عمل يرمـــى لإخضـــاع الطبيعـــة للإنسان .. فلا وظيفة للعقد الاجتماعى إلا قيام الحكومة التى تحمى ممتلكات الأفراد وتـــنظم العلاقات بين ممتلكاتهم بما فيها الحقوق المدنية الأخرى، وبفكر لوك يبـــدأ الفكـــر السياســـى الحديث الذى بلغ قمة نضجه أولاً فى فكر جان جاك روسو الذى قال إنَّ العقـــد الاجتمـــاعى تديره حكومة على أساس تلك الحقوق. قال روسو : إنَّ الإنسان يربح بالعقد الاجتماعى حريته المدينة وإنْ خسر به حريته الطبيعية . وبذلك يتنازل الفرد عن حريته الطبيعة بملء إرادتـــه للمجموع أي الإرادة العامة. الذى يشكل الفرد جزءاً فاعلاً منه ويحصل بالمقابل على الحريـــة المدينة فى إطار قواعد عمل وطبيعة الإرادة العامة، وهكذا فإن العقد الذى تم التوصـــل إليـــه بحرية من قبل الجميع يسمح للفرد أنَّ يرتبط بالمجموع وأن يحتفظ بحرية إرادته فـــى نفـــس الوقت ؛ لأن اتباع الأهواء هو العبودية. أما إطاعة القوانين التى أسهم الفرد فـــى تشخيصـــها وسنها، فهى الحرية. هكذا يكون القانون منبثقاً عن الإرادة العامة للمجتمع أى إرادة الأكثريـــة كما يكون للقانون مرمى عام وقابل للتطبيق على الجميع [1] . ونـــأتى حـــول هـــذه القضـــية بالتفصيل فى الباب الثانى.

حقيقة العقد الاجتماعى وموضوعه :

تقف نظرية العقد الاجتماعى فى مقدمة النظريات الخاصة بنشأة الدولة من وجهة نظر كثير من كتاب وفلاسفة الفكر السياسى ، بل إنهم يرجعون نمو التنظـــيم السياســـى الحـــديث وسيادة مبادئ الديمقراطية الحديثة إلى هذه النظرية .

تقوم نظرية العقد الاجتماعى من حيث المبدأ على افتراضين :

الأول : هو ما يذكر أو يتناول حالة الفطرة الأولى.

والثانى : يدور حول فكرة العقد سواء أكان هذا العقد اجتماعى أم سياسى يتضح عن طريقة تكوُّن المجتمع السياسى ونشأته؛ وقد يكون هذا العقد بين الحاكم والمحكومين فيســـمى عقداً حكومياً ، ويفترض أصحاب العقد الاجتماعى أنَّ حالة الفطرة هى حالة سابقة على تكون المجتمع السياسى.

ويعتبر القانون الطبيعى : هو الذى كان يقوم بعملية تنظيم المجتمع فى هذه المرحلة ، ومن ثم الكتاب يصفونها بأنّها كانت مرحلة التوحش أو الوحشية، حيث ساد المجتمع فى تلـــك الفترة القوة الفيزيقية التى تقهر من يتعرض لها أو يناهضها [2].

---

[1] موسوعة العلوم السياسية، مجموعة من المشاركين، جامعة الكويت، ص ٢٩٧.

[2] انظر د.عبد الوهاب الكيالى : وآخرون ، الموسوعة السياسية ، دار الفارس ، الطبعة الثانيـــة، عمـــان ، ١٩٩١، الجزء الثانى ص ٨٤٦ .

أما العقد الاجتماعى : فقد تعددت وتباينت الآراء حوله فمنهم من اعتبره حقيقة تاريخية يفسر الكتاب عن طريقها نشأة المجتمع ، ومنهم من يعده عقداً أو اتفاقا نشأ بين الحكام والمحكومين فضلاً عن اعتباره أساساً ملائماً لما يجب أن تكون العلاقة بين الحكام والمحكومين.

وجوهرية نظرية العقد الاجتماعى : إنما يدور حول تنازل الأفراد عن حقوقهم الطبيعية (الحياة، والحرية والملكية) للحاكم فى مقابل تمتعهم بما يوفر المجتمع السياسى لهم من امتيازات ، كالأمن والطمأنينة والمحافظة على حقوقهم وحرياتهم ، لم تكن نظرية العقد الاجتماعى وليدة عصر معين أو مفكر معين ، وإنما وليدة الفكر الاجتماعى، فإننا نعثر على أصولها الأولى فى الفكر الإغريقى عند الأبيقوريين الذين نادوا بالإخاء والمساواة بين الناس ، وذهبوا إلى أنَّ الفرد لا يعارض فى تلك القيود التى تفترض عليه من قبل أي حكم ما دام هذا الحكم لمصلحته وعلى هذا فهو يدخل فى اتفاق مع الحاكم يلتزم فيه بالطاعة ويلتزم الحاكم بتوفير الظروف التى تتطلبها رفاهية الفرد.

وقد يبدو هذا أمر طبيعياً فى عصرنا ، ولكن هل للفقه الإسلامى الفضل فى أنه قد وضع المفهوم التعاقدى للسلطة قبل أن يظهر الفكر الأوروبى ؟ وخاصة وفى الوقت الذى كان فيها العالم الأوروبى غارقاً فى ظلمات العصور الوسطى ، فنقول بذلك أنه تقدم أكثر من ألف سنة على النظريات الحديثة التى تفخر بها أوروبا فى القرن الثامن عشر.

لم يكن عصر النهضة وحركة الاصلاح الدينى هما العاملين الحاسمين فى اضمحلال سيطرة الكنيسة ، وإنما لعب التاريخ الإسلامى ، الذى يعنى للكثيرين من مفكرى الغرب أن يتجاهلوا آثاره، دوراً خطيراً فى تشكيل التاريخ الأوروبى والعالمى وسيره فى الاتجاه الذى اتخذه حتى الآن فقط . [1].

والإسلام لم يقتصر على أمور الدين، وإنما جاء لينظم دين الناس ودنياهم، فهو ليس من صنع البشر، فمجموعة الفرائض والأحكام التى تتعلق بحياة الإنسان الروحية وعلاقاته بأقرانه من بنى البشر أوحى بها الله سبحانه إلى رسوله صلى الله عليه وسلم وتضمنها القرآن الكريم والسنة المحمدية[2].

إن النظام الإسلامى كما يقول سيد قطب : يقوم على فكرتين أساسيتين مستمدتين من فكرته الكلية عن الكون والحياة والإنسان – فكرة وحدة الإنسان فى الجنس والطبيعة والنشأة،

---

[1] أبو اليزيد المتيت : تطور الفكر السياسى، الهيئة العامة للتأليف والنشر، القاهرة سنة ١٩٧٠ ، ص ٥١.

[2] انظر د. راشد البراوى : ، القرآن والنظم الاجتماعية المعاصرة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٣٢.

وفكرة أن الاسلام هو النظام العالمى الخالد فى مستقبل البشرية .

وتقوم سياسة الحكم فى الإسلام على ثلاثة مبادئ رئيسيه هى :

١ – **العـدل** : وقد نصت عليه آيات القرآن الكريم : { إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ } سورة النحل ، الآية ٩٠ { وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالعَدْلِ } سورة النساء ، الآية ٥٨. { وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى } سورة الأنعام ، الآية ١٥٢. فالعدل هو الدعامة الأولى والهامة فى الفكر الإسلامى.

٢ – **الطاعة من المحكومين** : وجاء فى قوله تعالى : { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ } سورة النساء ، الآية ٥٩، والطاعة هنا لأولى الأمر مستمدة أو ناتجة من طاعة الله والرسول ، فولي الأمر لا يطاع لذاته ، وإنما مصدر طاعته أنه يقوم على شريعة الله ورسوله، وإذا ما انحرف عن هذه الشريعة سقطت طاعته.

وهناك فرق بين قيام الحاكم بتنفيذ الشريعة الدينية وبين حصوله على السلطان من الدين. إذ ليس للحاكم سلطة دينية يتلقاها من السماء، كما كان يعتقد فى العصور الوسطى ومبادئ القانون الطبيعى، إنما الحكم فى الإسلام يكون باختيار المسلمين وحريتهم فى هذا الاختيار، فالحكم فى الإسلام ليس للحاكم وإنما للشريعة.

٣ – **الشـورى** : ويتمثل هذا المبدأ فى قوله تعالى : { وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ } سورة آل عمران، الآية ١٥٩ ، { وأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ } سورة الشورى ، الآية ٣٨. فالشورى أصل من أصول الحكم فى الإسلام، قال الشافعى : قال الحسن : إن كان النبى صلى الله عليه وسلم لغنيا عن مشاورتهم، ولكنه أراد أن يستن بذلك الحكام بعده إذا أنزل بالحاكم الأمر يحتمل وجوهاً أو مشكل ينبغى له أن يشاور ولا ينبغى له أن يشاور جاهلاً ، ولا عالماً غير أمين، فإنه ربما أضل من يشاوره، ولكنه يشاور من جمع العلم والأمانة، وفى المشاورة رضا الخصم والحجة عليه[1].

فقيمة الشورى مشتقة من مبدأ الإجماع الذى يعتبر أصلاً من أصول الأحكام الشرعية فى الإسلام وقاعدة من قواعد الحكم فى الإسلام وعليه تقوم الديموقراطية وهى أسلوب مميز للحكم فى الإسلام. وعندما نحلل هذه التعريفات نجد فى الشورى طرفين ربما يكون شخصين أو مجموعتين.

الطرف الأول : يقدم رأيه، ويعرض فكرته، ويبدى ما عنده مشيراً به.

---

[1] الشافعي ، (أبو عبد الله ، محمد ابن إدريس) : الأم ، مركز تحقيق التراث، مطبعة مصورة طبعة بولاق سنة ١٩٨٧م، الجزء السابع، ص ٨٦.

الطرف الثانى : يسمع رأي الطرف الأول ويقبل ما يشير به.

١) وحتى يتحقق الطرفان فى الشورى ، لابد أن يكون الموضوع قابلاً لوجود رأيين مختلفين مثل الأمور الاجتهادية التى تخص الأمة، أما إذا كان الأمر لا يحتمل إلا رأياً واحداً أو كان فيه نص يلزم برأى واحد فهذا مما لا شورى فيه.

٢) فى غالب حالات الشورى يكون الطرفان مختلفين وينتج عنهما رأيان متعارضان، وعلى الإمام أو المسئول أن يرجح ما يراه مناسباً منهما ؛ عليه الذى يقدم رأيه ويشير به لابد من أن يفكر فى الموضوع ويقلب وجوهه ويكدّ ذهنه، ويعمل عقله، ويشحذ أفكاره ليستخرج منها أجود الآراء وأفضلها وأحسنها، كما يشور الإنسان العسل من الخلية، ويستخرج منها وهو أجود ما فيها وأفضله وأنفعه " . [١]

٣ – فى الشورى استخراج الرأى بمراجعة البعض إلى البعض، أى أنَّ الأفكار والآراء لا تجتمع وتتلاقح وتتكامل وتتناسق إلا عن طريق الشورى. وينتج عن ذلك التفكير الجماعى والعقول المفكرة المجتمعة الرأى الجيد الصائب المقبول النافع.

٤ – لذلك تعتبر الشورى من أهم صفات المميزة للأمة الإسلامية وخصوصاً فى القرآن الكريم حيث توصى هذه الآية { وأمرهم شورى بينهم } سورة الشورى الآية ٣٨، أنَّ الشورى ليست خاصة فى السياسة وشئون الدولة ونظام الحكم بل شاملة لكل ما يتعلق بأمور المسلمين ومجالات حياتهم الفردية والجماعية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية[٢].

أما على الصعيد الغربى فيعد كل من توماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو أهم مفكرى نظرية العقد الاجتماعى، فالعقد عندهم عبارة عن مذهب أو فكرة تقرُّ بأن الدولة قد أتت نتيجة لاتفاق حر بين الأفراد والشعب من ناحية وبين الحاكم أو الهيئة الحاكمة من ناحية أخرى[٣] ويعتبر هؤلاء من مفكرى نظرية العقد الاجتماعى فى القرنين السابع والثامن عشر فى مجال التنظيم السياسى والاجتماعى، وبالرغم من ذلك فلم يكونوا متفقين على الأفكار ذاتها، وإنما كان هوبز من دعاة الحكم الملكى المطلق فى الوقت الذى كانت أفكار جون لوك القاعدة الأساسية التى قامت عليها المدرسة الفردية. وكذلك المدرسة النفعية التى انبثق عنها ذلك النوع من التنظيم السياسى الذى تبناه الرأسمالية، كما أن روسو من خلال أساسه الفكرى والنظرى بنى فكرة سيادة الأمة على العقد الاجتماعى.

---

(١) انظر المجمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية : الشورى فى الإسلام، مؤسسة آل البيت، ١٩٨٩م، الجزء الأول ، ص ٣٥

(٢) انظر المرجع السابق ، ص ٥٧ ، ٥٨.

(٣) د. مصطفى عبد الله خشيم : موسوعة علم السياسة ، ص ٢٧٧.

الباب الأول

العقد الاجتماعي عند المسلمين

تمهيد :

ترتبط الدولة فى الإسلام بعد موت النبى صلى الله عليه وسلم بالغاية التى من أجلها قامت الحكومة فيها، أو ما يسمى بالخلافة فالحاكم المسلم يعمل، ويعمل معه ما يسمى بأهل الحل والعقد ، على إقامة نظام الحياة الإسلامية بأصولها وفروعها طبقاً لما جاء به التشريع الإلهى فى القرآن الكريم والسنة النبوية، والهدف من العقد فى الإسلام هو إقام الصلاة وإيتاء الزكاة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ورعاية مصالح الناس، وأنَّ يتحاكموا إلى الإسلام. فيما يتخذونه من قرارات مما نزل به القرآن وما جاءت به السنة [1] لقوله تعالى : { الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ } [سورة الحج – آية :٤١] .

وعليه فالهدف من إقامة الدولة فى الإسلام وفق منظور العقد إقامة الدين والسهر على مصالح أفراد الأمة، والرسول بُعث من أجل إقامة دين الله فى الأرض ثم خلفه فى ذلك خلفاؤه وكانوا بحكم هذه الخلافة، عن طريق البيعة، ملتزمين بالسير فى الطريق الذى سار عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم من إقامة الدين والجهاد فى سبيله ؛ لأن عقد البيعة هى خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا. ومن يقيمون بها ينبغى أن يكونوا متصفين بصفات الإيمان والعدل ويؤمنون بنفس المبادئ التى يقوم عليها أساس الحكم.

فالبيعة فى مضمونها تفيد معنى العقد وبالتالى تفيد معنى الالتزام بحيث يمنح كل فريق للفريق الآخر ما عنده فالفريق الأول " الخليفة " يعرض فكرة الالتزام ، وهو أن يحكم بالحق والعدل ومراعاة أحكام الشريعة ويصون مبادئ الدين ويكفل للمواطن حرياته وحقوقه فى ضوء ما أقرته الشريعة ، والفريق الثانى يقبل ويمنحه الطاعة والنصرة.

وعليه عند طرحنا لمفهوم العقد فى زمن الخلفاء الراشدين يقتضى منا دراسة كيفية تولى الخلافة ، والشروط الواجب توافرها فى الخليفة وواجباته عند تولى الخلافة، سواء كانت داخلية أو خارجية فى ضوء مراعاة أحكام الشريعة وصونه لمبادئ الدين ، والتى نتوسع فيها بشكل أكبر عند دراستنا لمفهوم الحل والعقد وبعض فلاسفة المسلمين.

فالعقد مثله مثل بقية العقود لابد أن يتوفر فيه عاقدان ، والشئ المعقود عليه ، وصيغة العقد بحيث يبيع كل من الطرفين ما عنده للطرف الآخر.

---

[1] انظر د. السيد خليل هيكل: الأنظمة السياسية التقليدية والنظام الإسلامى، الإسكندرية ، سنة ٢٠٠٢م، ص ٨٩.

فالعقد يتمثل فى البيعة، والعاقدان هما الخليفة والأمة وصيغة العقد هل تكون بالرضا والقبول أو بالإجبار وخصوصاً فى ضوء دراستنا للدولة الأموية والعباسية.

أما عن فلاسفة المسلمين فهم تناولوا مفهوم العقد وتوسعوا فيه وأفاضوا ، وإن كان البعض تحدث فى جزئية من العقد كواجبات الحاكم، وتكوين الدولة.

فالعقد الاجتماعى بعد وفاة الرسول لا يمكن دراسته إلا فى إطار مفهوم البيعة ؛ لأنها تعبر تعبيراً دقيقاً عن نظرة الإسلام للحكم، والعلاقة التى تربط الحاكم بالمحكوم، فالبيعة فى أصل دلالاتها اللغوية " مصدر يفيد معنى المبايعة " [1]. فعلى سبيل المثال يقال : بايع فلان الخليفة مبايعة، فالمبايعة هنا تعطينا معنى المعاقدة والمعاهدة، وهى مشبهة بالبيع الحقيقى، وعليه وكأن كل واحد من الخليفة والمواطن قد باع ما عنده للآخر، وتعاهدا وتعاقدا على أن يؤدى كل من الطرفين للآخر ما عنده، فالخليفة يعاقد ويعاهد الأمة على أن يحكم بالحق والعدل، وأن يراعى أحكام الشريعة، ويصون مبادئ الدين، وأن يوفر للمواطن كل ما أقرته مبادئ الشريعة للمواطن من حقوق إنسانية وحريات ويقوم المواطن بالتعبير عن طاعته للخليفة ويتعهد بنصرته فى كل ما من شأنه أن يحمى مصالح الأمة وحقوقها وكرامتها.

والحقيقة إنَّ بداية البيعة ونشأتها بدأت مع الرسول الله ﷺ ، ولأول مرة فى التاريخ الإسلامى حيث تعتبر بدايتها بداية الدولة الإسلامية وهي أول دولة للعرب المسلمين في التاريخ وكانت السلطة العليا لنبي الله ورسوله محمد بن عبد الله ﷺ ، وفي المدينة " يثرب" أرست هذه الدولة سلطتها ونظمت مجتمعها ووضعت دستورها الأول، وكان ذلك منذ السنة الأولي للهجرة، غير إن عقد تأسيس هذه الدولة يعود تاريخه إلى ما قبل الهجرة بثلاث سنوات، ففي ثلاثة مواسم للحج المتتالية قبل الهجرة كان التعاقد على تأسيسها يتم ويتأكد ويتزايد العاقدون له والقابلون بتنفيذ بنوده . ولقد كانت البداية عندما لقي الرسول ﷺ في موسم الحج بمكة ستة من سكان يثرب كلهم من قبيلة الخزرج، فعرض عليهم دينه ودعاهم إلى دعوته ، فأجابوه ، وتعاقدوا معه على الهجرة إلى بلادهم ودعوة قومهم لدينه، وقيادتهم في بناء مجتمع جديد تتواجد فيه الأنصار وتعلو فيه كفتهم على كفة اليهود الذين كانوا يمارسون في يثرب، ووضع الغزاة الذين يحولوا عربها إلى " موالي، والمواطنين من الدرجة الثانية " . والذي يؤكد هذا الطابع السياسي الذي اشتمل عليه عقد تأسيس هذه الدولة إلى جانب أمور الدين الخاصة . إن الرسول ﷺ عندما لقي هؤلاء النفر سألهم من أنتم؟ قالوا : النفر من الخزرج. قال آمن موالي اليهود؟ قالوا : نعم ، قال : ألا تجلسون أكلمكم ؟ قالوا : بلى ، فجلسوا معه ، فدعاهم . وعرض عليهم الإسلام .

---

[1] ابن منظور : لسان العرب ، ص ٣٧٤.

ويذكر المؤرخون جميعاً دور العامل السياسي في استجابة النفر من الأنصار لـدعوة الإسلام وتسابقهم لإبرام عقد تأسيس هذه الدولة عندما يتحدثون عن أن اليهود يقومون بيثرب- وأنهم أهل الكتاب والعلم، بينما كان الأنصار أهل الشرك وكانوا قد غزوهم، فكانوا إذا كـان بينهم شيء قالوا لهم: إن نبينا مبعوث الآن وقد طلّ زمانه نتبعه فنقتلكم معه قتل عـاد وإرم، فلما كلم رسول ﷺ أولئك النفر من الخزرج، قال بعضهم لبعض: يا قوم والله إنه النبي، الـذي تواعدكم به يهود فلا تسبقنكم إليه، فأجابوه فيما دعاهم إليه، وقالوا له: إنا قد تركنا قومنـا ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم، وعسى أن يجمعهم الله بك ، تتقدم عليهم فتدعوهم إلـى أمرك ، وتعرض عليهم الذي أجبناك إليه من هذا الدين؛ فإن يجمعهم الله عليك ، فلا رجل أعز منك .

وفي موسم الحج التالي بعد عام بلغ عدد الأنصار الذين جددوا هذا التعاقد وأكدوه اثنى عشر رجلاً، فيهم اثنان من قبيلة الأوس والباقون من الخزرج ، وبعـد عـام ارتفـع عـدد المبايعين المتعاقدين على تأسيس هذه الدولة في بيعة العقبة الثالثة إلى ثلاثة وسـبعين رجـلاً وامرأتين ، مثل الأوس فيهم أحد عشر والباقون من الخزرج وقادهم في عقد البيعة اثنا عشر ، تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس وأبرموا عقد تأسيس الدولة العربية الإسلامية الأولـى. واتفقوا على أن عاصمتها المدينة (يثرب) يحكم منها الرسول ﷺ ويقيم فيها حتى بعد أن يفتح الله عليه مكة التي ولد ونشأ فيها .(١)

ولو بحثنا فى مجتمع المدينة نجد فيه ست طوائف، طائفة المهاجرين الذين هاجروا مع الرسول عليه السلام هرباً من أذى قريش لهم بعد طول عذاب. وطائفة الأنصار الذين استقبلوا الرسول عليه السلام عندما جاء من مكة إلى المدينة واقتسموا مع المهاجرين ما يملكون.

والطائفة الثالثة وهى فئة انقسمت من مسلمى الأنصار إلى قسمين :

قسم المؤمنين حقاً ، وقسم المنافقين ، ومنهم سيد الخزرج عبد الله بن أبى ابن سـلول الذى كان سَيُنَصَّب ملكاً على المدينة . وقد كان دخول النبى عليه السلام إلى المدينة سبباً فـى تفويت هذه الفرصة عليه. هذا فضلاً عن بعض المنافقين من الأنصار الذين كانوا يطمعون فى نواح من السلطة والمنافع الذاتية وينعى المهاجرين مشاركتهم لهم فى أموالهم وانتزاع السلطة من أيديهم.

(١) انظر د. عبد الوهاب الكيانى وآخرون : الموسوعة السياسية ، ص ٧٠٧ وأيضاً د. محمـد حميـد الله : مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلافة الراشدة ، دار النفائس، الطبعـة الخامسـة، ١٩٦٩ ، ص ٤٦ ، ٤٧، ٤٨.

والطائفة الرابعة : وهم المسلمون حيث نجد فى مجتمع المدينة تفاوتاً فى درجة العقيدة بين المسلمين فهناك المؤمنون حقاً وهناك أيضاً المسلمون فقط وهؤلاء دون المؤمنين من المهاجرين والأنصار فى المنزلة وجلهم من الأعراب الذين قال الله تعالى فيهم :

{ قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ } [سورة الحجرات - الآية ١٤] . هذا فضلاً عن طائفتين من الكفار واليهود، الكفار الذين لم يؤمنوا من الأوس والخزرج ؛ واليهود الذين اعتبروا أنفسهم شعب الله المختار ، ولكن العرب لم يقبلوا على هذا الدين ولم يرحبوا به ، فبقى محصوراً فى المدينة المنورة وفى بضعة بقاع أخرى منها خيبر. هذه الدولة الجديدة التى تضم هذه الطوائف كان لابد من وضع وثيقة، أو عهد ينظم العلاقات المختلفة، ويحدد الحقوق والواجبات، لهذه الطوائف، وقد تم ذلك فى الوثيقة التى كتبها الرسول صلى الله عليه وسلم[1].

وعليه نجد فى العهد النبوى أنواعاً من العقود أبرمها الرسول صلى الله عليه وسلم. بعضها ينظم الحكم : من ذلك عقد بيعة العقبة "الأولى والثانية" اللتين بايع فيهما ممثلو أهل يثرب "المدينة" الرسول عليه الصلاة والسلام رئيساً عليهم، فكانت الهجرة إليهم على أساس هذه البيعة الاختيارية المشروطة "شرط عليهم وشرطوا عليه"، وهذا عقد سياسى. وبمجرد وصول النبى عليه الصلاة والسلام إلى المدينة أقام نظام " المؤاخاة "، آخى فيه بين المهاجرين بعضهم مع بعض، وبين الأنصار ، مؤخاة على الحق والمساواة ، وهذا عقد اجتماع . أما العقد المعروف " بالصحيفة " فهو يجمع بين الاثنين : فقد كتب النبى صلى الله عليه وسلم، عند وصوله إلى المدينة مهاجراً، كتاباً بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أمة واحدة ، كما وادع فيه يهود وعاهدهم وأقرّهم على دينهم وأموالهم وشرط لهم واشترط عليهم . لقد نص هذا الكتاب أو العقد على أنّ كل فئة من فئات المسلمين والمؤمنين من المهاجرين والأنصار من أهل يثرب تواصل العمل بالعرف الذى كانت به قبل الإسلام فى مجال أخذ الديات وإعطائها، مع التزام المعاملة الحسنة للأسرى والعمل بالعدل فى افتدائهم. كما نص على التضامن والتكافل بين المؤمنين بعضهم مع بعض.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى نص هذا العقد أيضاً على أنّ " اليهود يتفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين يتحملون نصيبهم من نفقات الحرب التى يشاركون فيها مع المؤمنين وأنهم : "أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ، كما نص هذا العقد على تحريم القتل فى يثرب، وعلى الدفاع المشترك عنها، وأن المرجع فى الفصل فى الخلاف هو

---

[1] انظر د. يعقوب محمد المليجى : مبدأ الشورى فى الإسلام ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، بدون تاريخ ، ص١٥٠ وما بعدها.

محمد صلى الله وسلم سواء كان الخلاف بين المؤمنين والمسلمين بعضهم مع بعض، أو بينهم اليهود. وتختم " الصحيفة " بالتأكيد على أنّ العلاقات فى يثرب يجب أن تبنى على البر وحسن المعاملة والحرص على الأمن . (١)

نحن هنا إذن أمام عقد اجتماعى مزدوج ينظم الاجتماع وفى نفس الوقت يعين رئيس الجماعة. وما يلفت النظر فى هذا العقد هو تأكيده على الحق فى الاختلاف ، وإقـراره لهـذا الحق بعبارات تتكرر مع كل فئة. الاعتراف بالاختلاف داخل المسلمين والمؤمنين : مهاجرين أنصار، قبائل. واعتراف بالاختلاف داخل اليهود وقبائلهم، واحترام ما يؤسس هذا الاخـتلاف من أعراف، وفى الوقت نفسه الحفاظ على وحدة الجماعة التى أصبحت تشكل أمة واحدة أما رئيس الجماعة – النبى صلى الله عليه وسلم فهو لا يتدخل إلا عندما يحدث خلاف بـين فئـة وأخرى يتطلب مرجعية محايدة مستقلة. ومن مضمون هذه الصحيفة يمكن وصفها أنها عقـد اجتماعى، وبالتالى يمكن القول إن الدولة فى الإسلام قامت على أساس عقد اجتماعى.

وعليه من آثار هذا العقد بدأت الدولة الجديدة بناء في إعداد العدة للـدفاع عـن هـذا المجتمع ضد المشركين، وفي التنظيم السياسي للمجتمع الجديد كانت القبائل المسـلمة تكـون جماعة مسلمة واحدة، ثم دخلت هذه الجماعة في حلف سياسي مع القبائل العربية غير المسلمة ومع القبائل اليهودية يحمون بموجبه جميعاً يثرب وملحقاتها من غزو مشـركي مكـة ومـن حالفهم من الأعراب . واستمر هذا الحلف السياسي حتى عم الإسلام عرب يثرب وحتى نقضه اليهود أثناء غزوة الأحزاب (الخندق) ، ولقد كوَّن المهاجرون القرشيون حياً لقريش بالمدينة.

فكانوا قبيلة قريش في يثرب ، وعقد الرسول ﷺ بينهم مؤاخاة – ثم ضمتهم والأنصار مؤاخاة تالية تشاركوا جميعاً بموجبها في الثروة وأمور المعاش والحق، أي الدين والنصـرة فيه، والميراث بعد الموت (٢) .

والحقيقة لما مات النبي لم يصدق الخبر ، وتسرب الشك والارتياب إلى نفوس العامة، واستبعدوا أن يقع سيدنا محمد ﷺ تحت تأثير القوانين الطبيعية مثل غيره من البشر، وأن يكون هذا الشخص الذي أحدث هذا الانقلاب العظيم في التاريخ بشراً يجوز عليه الموت . ظل الشك والارتياب في أذهان الناس مدة ظهر في أثنائها عمر بن الخطاب وفي يده السيف يهدد الـذين يؤكدون موت النبي ﷺ قائلاً : إن رجالاً من المنافقين زعموا أن الرسول ﷺ توفي ، وأنه والله ما مات ولكنه ذهب إلى ربه كما ذهب عيسى، والله ليرجعن رسول ﷺ فيقطع أيـدي رجـال

---

(١) انظر أ. عبد الرحمن عزام : الرسالة الخالدة ، الكتاب السادس عشر ، لجنة التعريف بالإسلام ، المجلس العلى الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٦٤م ، ص ٨٤ ، ٨٥ .

(٢) انظر د. عبد الوهاب الكيالي وآخرون : الموسوعة السياسية، ص ٧٠٨ .

زعموا أنه مات ، فلما جاء أبو بكر وتأكد من موت الرسول ﷺ خطب في الناس خطبته المعروفة التي يقول فيها " أيها الناس من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت ثم تلا الآية: { وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىَ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللّهُ الشَّاكِرِينَ } سورة آل عمران الآية ١٠٤ 'وذكر أيضاً الآية { إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ } سورة الزمر الآية ٣٠فخف الهرج والمرج من بين الناس وتحققوا خبر موت الرسول ﷺ ورفعوا أصواتهم بالعويل والنواح وكان عمر أكثر بكاءً وتأثراً "[١] .

ويبقى السؤال في هذا الوقت العصيب لمن تكون الخلافة ؟

فقد " قال الأنصار : نحن أوينا ونصرنا ، فنحن أحق بالخلافة ، وقال المهاجرون: نحن أسبق فنحن أحق ، واشتدت الخلافات بعد ذلك حول الخلافة: من يكون أحق بها؟ أيكون من (قريش) جمعاء أم يكون من أولاد علي خاصة، أم يكون من المسلمين أجمعين لا فرق بين قبيل وقبيل، وبيت وبيت ، فالجميع أمام الله تعالى سواء، والله يقول : { إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ } سورة الحجرات الآية١٣[٢].

والحقيقة إنَّ رسولنا الكريم ﷺ لم يحدد الطريقة التي تتبع في اختيار الحاكم بعده، وإنما وضح القواعد العامة التي يجب أن يراعيها الحاكم في سيرته في المسلمين، وذلك من خلال التمسك بالمثل العليا والحفاظ عليها من جانب الحاكم والمحكومين على السواء ؛ لأنَّه لو فرضنا أن الرسول ﷺ وضع نظاماً محدد لتفاصيل للحكم، أو حدد شخص الخليفة بعده أو قرر طريقة واحدة لاختياره ، فإن ذلك كان سيلائم بلا ريب الأمة الإسلامية عقب وفاة الرسول ﷺ على الأرجح ، لعدة أجيال تلي وفاته ، إلا أنه من غير المسلم به أن يستمر نظام واحد مطبقاً على جميع الأجيال الإسلامية في كل البلدان التي دخلها الإسلام ويبقى قابلاً للتطبيق كذلك مع اختلاف الظروف الاجتماعية والاقتصادية وغيرها مما يتحكم في النظام السياسي ويؤثر فيه، ومن ثم ترك الرسول ﷺ هذا الأمر– اختيار الحاكم – كما تركت دون تحديد تفاصيل نظام الحكم ليقرر فيه المسلمون– حسب مصالحهم ما يناسب متطلبات الزمان والمكان والظروف المتغيرة، وغير مقيدين إلا بالقواعد العامة للشريعة بالقواعد والمثل الأخلاقية العليا.

ولهذا أعتقد أن ترك الأمر شورى بين المسلمين كان مقصوداً لما يترتب عليه من عدم إلزام المسلمين إلا بما يلائم مصالحهم في العصور المختلفة ، وفي نفس الوقت يؤكد إرادة

---

[١] الطبري (لأبي جعفر محمد بن حرير) : تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٥م، المجلد الثانى ، ص ٢٣٢.

[٢] المصدر نفسه ، ص ٢٣٣.

الأمة سواء كانت عن طريقة أهل الحل والعقد الذي يمثلون الأمة ، أو تعبير كل فرد في أفراد الأمة على حدة .

والأهم من ذلك نجد أن نصوص القرآن الكريم لم تتضمن تفصيلاً لنظام الحكم الـذي يجب أن يطبق في الدولة الإسلامية.

الفصل الأول

العقد الاجتماعي والديني بعد موت الرسول

(صلى الله عليه وسلم)

أ - **خليفة رسول الله ﷺ (أبو بكر الصديق)**[*]:

بعد أن استأثر الله بنبيه ﷺ ، وقد أكمل له ولنا دينه وأتم عليه كما قال الله تعالى : { الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا } سورة المائدة الآية ٣ ، قال أنس " ما نفضنا أيدينا من تراب قبر رسول ﷺ حتى أنكرنا قلوبنا " [(١)] .

والسؤال الذي يدور بدوره في أذهان المسلمين من يتولى السلطة بعد وفاة النبي ﷺ ؟

والحقيقة السلطة تعني في اللغة : القهر والغلبة والسيطرة، ومن السلطة جاء السلطان وهو القاهر والغالب والوالي والحاكم، وقد عبرت العرب عن السلطة بالرياسة والملك والأمر والرباعة والسؤدد والولاية والحكم ، وهي في العرف السياسي القدرة على تقدير أمر ما بشأن الجماعة ، فالسلطة هي صاحبة الأمر والتنظيم والحكم والقرار والعقاب والعفو- فهي الجهة الحاكمة . [(٢)]

---

[*] هو عبد الله بن أبي قحافة عثمان بن عامر بن عمر بن كعب بن سعد ابن تيم بن مرة التميمي كان يسمي في الجاهلية عبد الكعبة فسماه الرسول ﷺ عبد الله ولقب عتيقاً ، والصديق ؛ لأنه بادر إلى تصديق الرسول ولاسيما صبيحة الإسراء، وكني أبو بكر لمبادرته إلى الإسلام ولد أبو بكر بمكة بعد عام الفيل بعامين وأشهر ، وعرف بالخصال الكريمة واشتهر بالفقه ، ولم يشرب الخمر وكان عالماً بأنساب العرب وأخبارهم ، وكان بزازاً يتاجر في الثياب ، وقد بلغ رأس ماله أربعين ألف درهم . وسرعان ما ترك التجارة بعد إسلامه ليتفرغ إلى شئون المسلمين ، وقد اسلم على يده كثير من العرب الذين اعتز بهم الإسلام كعثمان بن عفان، والزبير بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد أبي وقاص، وطلحة بن عبيد الله، وكان إيمانه شديداً ، وكان رفيقه عندما هاجر إلي المدينة، ولما استقر الرسول في المدينة كان أبو بكر ساعده الأيمن، وقد خصه الرسول ﷺ بمزايا لم يخص بها أحداً سواه، وفي ذلك يقول ابن خلدون " كان يفاوض أصحابه ويشاورهم في مهماته العامة والخاصة ويخص مع ذلك أبا بكر بخصوصيات أخرى ، فكان العرب الذين عرفوا الدول وأحوالها في كسري وقيصر والنجاشي يسمون أبا وبكر وزيره"، وصفوة القول : إن أبا بكر قاسم الرسول مر العيش وحلوه وآلام الحياة وما فيهما من نصر وظفر، وبقي معه لا ينفك عنه كظله ، وقُبض أبو بكر يوم الاثنين لأحدى وعشرين ليله خلت من جمادي الآخر للسنة الثالثة عشر للهجرة (٢٢أغسطس سنة ٦٣٤م) وهو في الثالثة والستين من عمره. انظر د. حسن إبراهيم : تاريخ الإسلام السياسي ، سنة ١٩٣٥، الطبعة الأولى ، ص ٢٤٧، ٢٤٨ ؛ والمسعودى : مروج الذهب، دار الأندلس، الطبعة الأولى ، ١٩٦٥، الجزء الأول، ص ٢٩٧، ٩٩٨.

(١) المالكي (الأمام القاضي أبي بكر بن العربي) : العواصم من القواصم، خرج أحاديثه وعلق عليه محمود مهدي الاستانبولي، حققة وعلق جواشيه الشيخ محب الدين الخطيب، دار السلفية، الطبعة الثانية ، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٤٨ . ومؤلفات جرجي زيدان ، الكاملة : تاريخ آداب اللغة العربية ، دار الجيل، الطبعة الثانية ١٩٩٤، الجزء الأول ، ص ٣٥.

(٢) مادة سلط ، ابن منظور : لسان العرب ، دار المعارف ، بدون تاريخ ، المجلد الثالث ، (من ذ إلى س) ، ص ٢٠٦٥.

وقد توصلت المجتمعات البدائية بفطرتها إلى ضرورة وجود سلطة حاكمة أو زعامة لها، تدعو ذلك وحدة المصالح والظروف، فقد تدفع الظروف شخصاً ما إلى القيام بمهام أمر ما بما يتوفر له من إمكانيات فيصبح هذا الشخص علماً في بيئته ومجتمعه، فيأوي إليه كل عائذ ومحتاج ومستغيث، فيتطور شأنه إلى هيبة في نفوس قومه وجماعته إلى أن يفوضوه سيداً عليهم. وتصبح أهمية إلى ضرورة قيام حكم سياسي ليجمع الكلمة والصف ويقود الجماعة في السلم والحرب ، وقد توصل شاعر عربي قديم هو صلاءة بن عمر بن مالك – الأفوه الأودي قال :

والبَيْتُ لا يُبنَى إلاّ لَهُ عَمَدَ ... ولا عمَاد إذا لَم تُرسَ أوتَاد

فإنْ تجمّع أوْتَاد وأعمدةُ ... ومساكنُ بلغُوا الأمْرَ الذي كانُوا

لا يُصلِحُ النّاسُ فوضى لا سراة لهُمّ ... ولا سَرَاةَ إذا جُهَّالهم سَادوُا

تَبقَى الأمورُ بأهْل الرّأي ما صَلَحتْ ... فإن تَولتْ فبالأشرار تنقادُ [1]

وعندما انقضى عصر النبوة ونزول الوحي ودخل مفهوم الحكم إلى مرحلة جديدة جعلت من الكتاب والسنة منهجاً لمسلكها في الحياة ، وبادرت إلى الاجتهاد والرأي بعد انقطاع الوحي ، وآمن رجالات هذا العصر بضرورة قيام سلطان أو حكم لخلافة النبوة حيث اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة في المدينة ، وأرادوا أن يبايعوا بالخلافة رجلاً منهم هو سعيد بن عبادة سيد الخزرج وحضر إليهم نفر من المهاجرين، وكاد يقوم بين هؤلاء وهؤلاء خلاف شديد لولا أنَّ قام بينهم أبو بكر خطيباً وأدلي لهم بالحجة ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان" [2] ، وما روي في الصحيحين من أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبع لمسلمهم ، كافرهم تبع كافرهم" [3] ، وقد قال الرسول ﷺ : " الناس تبع لقريش في الخير والشر " [4] وروي البخاري عن معاوية أنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إنَّ هذا الأمر في قريش لا يعادينهم أحد إلا كبه الله على

---

(1) الأندلس : (أحمد بن محمد بن عبد ربه) : العقد الفريد، تحقيق مفيد محمد قمحه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ، الجزء الثاني ، ص ١١.

(2) صحيح مسلم: (بشرح الإمام محى الدين النووى) ، حقق أصوله وخرج أحاديثه على الكتب السنة ورقّمه حسب المعجم المفهرس ، وتحفة الإشراف الشيخ خليل مأمون شيح، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٩٦، الجزء الحادى عشر ، ص ٤٠٦.

(3) المصدر نفسه ، ص٤٠٤.

(4) المصدر السابق ، ص ٤٠٦ .

وجهه ما أقاموا الدين" [1] هذه الأحاديث منعت التصادم الذي كان يمكن أن يحدث بين الخزرج والأوس، وفي نفس الوقت يذكرهم بما كان عليهم حالهم في الجاهلية، أطمأنوا إلى أبي بكر فعرض عليهم مبايعة عمر أو أبي عبيدة بن الجراح، فخشي عمر أن يترك الناس فيختلفوا على أنفسهم ويضيع الأثر الذي أحدثه كلام أبي بكر، فقام إلي أبي بكر وبايعه بالخلافة وقال له " ألم يأمر النبي أن تصلي أنت يا أبا بكر بالمسلمين؟ فأنت خليفته ونحن نبايعك فنبايع خير من أحب رسول ﷺ منّا جميعاً . وقد بايع أبا بكر عمرٌ وأبو عبيدة وسبقهما بشر ابن سعد ثم تتابع المهاجرون والأنصار يبايعونه ، وتسمى بيعة السقيفة بالبيعة الخاصة ، لأنه لم يبايعها إلا نفر قليل من المسلمين هم الذين حضروا السقيفة . فلما كان الغد جلس أبو بكر على المنبر في المسجد وبايعه الناس البيعة الكبرى أو العامة، وقد أعلن أبو بكر سياسته التي عول على انتاجها في هذه الخطبة القصيرة الجامعة التي خطبها في مسجد الرسول وهاك نصها : " أيّها الناس : إني قد وليت عليكم ولست بخيركم ، فإن أحسنت فأعينوني ، وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ الحق له إن شاء الله ، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ منه إن شاء الله ، لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالذل، لا تشيع الفاحشة في قوم قط إلا عمهم الله بالبلاء ، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم، قوموا إلى صلاتكم يرحمكم الله " [2] .

هنا نجد أن أبا بكر يرشد المسلمين بما لهم من حقوق عليه وما له من حقوق عليهم ، وهو واجب قيادتهم والحكم بينهم وهذا يذكرنا بيت من الشعر العربي القديم نوعاً من هذا التعاقد ، إذ يخاطب الشاعر شيخ القبيلة بقوله :

لك المرباع فينا والصفايا وحكمك والنشيطة والفضول[3]

مسألة اختيار خليفة رسول الله حيث نجد للأنصار رأيهم وللمهاجرين رأيهم خصوصاً فى حادثة سقيفة بنى ساعدة وعليه لا يعتبر المشركين والمنافقين واليهود من أهل الشورى عند

([1]) ابن حجر العسقلانى (أحمد بن على) : فتح البارى بشرح صحيح الإمام أبى عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى، قام بشرحه وتصحيح تجاربه وتحقيقه محب الدين الخطيب، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد الباقى، راجعه قصى محب الدين الخطيب، دار الديان للتراث، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٨٧م الجزء الثالث عشر، ص ١٢٢ .

([2]) الدينورى (أبى محمد ؛ عبد الله بن مسلم بن قتيبة) : عيون الأخبار، دار الكتب المصرية، القاهرة ، ١٩٩٧، الجزء الثانى ، ص ٢٣٤ ؛ ابن عبد ربه : العقد لفريد ، ص ٣٤٧؛ د. عبد العزيز عبد الله الحميدى : التاريخ الإسلامى مواقف وعبر، دار الأندلس، الطبعة الأولى، جدة، ١٩٩٨، المجلد الخامس، ص ٢٧.

([3]) د. حسين فوزي النجار : الإسلام والسياسة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٥، ص ١٤٩.

الرسول عليه السلام. رغم أنهم يعتبرون من رعايا الحكومة الإسلامية الجديدة. وإن الشورى قاصرة على المهاجرين والأنصار ولكن ليس كلهم وإنما على أفراد تميزوا برجاحة العقل وحسن المنطق منهم على سبيل المثال أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب من المهاجرين ؛ وسعد بن معاذ من الأنصار (١) .

والحقيقة لديَّ تعقيب بسيط حول بيعة أبي بكر الصديق، الحقيقة وعلى الرغم من إنَّ العديد من المؤرخين والباحثين يقولون إنَّ خلافة أبي بكر الصديق كانت بطريقة ديمقراطية ، أي عن طريق الشورى، إلا إننا نقول ليست كذلك إنما الذي جعلها ناجحة عامل السرعة، سرعة عمر في مبايعة أبي بكر، والخوف على الإسلام من تفرق الكلمة. هذا فضلاً على أن أبا بكر لم يستشر المسلمين كافة ، خصوصاً أن الدولة العربية الإسلامية لم يتسع أرجاؤها وثبتت قواعدها في شبة الجزيرة ، ومن ثم فإن بقاء حق الشورى محصوراً في المهاجرين والأنصار الموجودين بالعاصمة فقط مع حرمان حتى أبنائهم الذين شبوا وأصبحوا رجالاً منه، وربما الزمان والمكان في ذلك الوقت العصيب والخوف على الإسلام جعله يسير في ذلك المنحنى، كذلك إنَّ ولاية أبي بكر للخلافة لم تكن بأذن صريح من النبي إلا في الصلاة ، يشهد لأبي بكر في تلك الخطبة أنَّه لم يعلن عن حق مزعوم في الخلافة ، أو أنَّه ظل الله على الأرض ، أو أنها حكر على قبيلة معينة أو أسرة لها مظاهر التقديس ، إنما الأمر في شأنها شوري بين المسلمين ، وأن الأمة لها حق اختياره وانتخابه، ولها حق المتابعة والتنبيه "وما أنا إلا كأحدكم " وبناء على هذا الاختيار تقررت أركان النظرية السياسية في الإسلام ، سبق الإسلام إليها، لم تكن معروفة من قبل لدى الإمبراطورية الرومانية ، أو الإمبراطورية الفارسية ، فهما معاً يشتركان في التمييز الأسري وقدسية الإمبراطور ، وانه ظل الله على الأرض وتوارث الحكم في أسرة مقدسة لها تميزها وشرفها وسؤددها ، وما تميزت به خطبة أبي بكر كأول خطبة لأول خليفة أنه وضع فيها ملامح سياسية ، وحدد فيها أيضاً مفهوم الأمة وإنها مشاركة المسئولية بالرجوع إليها بالمشورة ، وأن كتاب الله حكم بينه وبينها ، وأنه السلطة الأعلى " وأطيعوني ما أطعت الله فيكم" وبيدها " الحل والعقد" وذلك لم يكن واضحاً فيما سبق حكم الإسلام سواء في الإمبراطورية الفارسية أو الرومانية ، فإن طبقة معاونيهم هم فقط أصحاب الامتياز ودونهم من الشعوب هم خدم وعبيد ورعايا ورعاع مواطنون من الدرجة الثانية ، أو بالأخرى هم الأدوات للسادة أشراف الامبراطوريتين يعرفهم الحاكم عند جباية الضرائب الباهظة وخدم السادة ، ومنهم الجيوش الحاشدة للامبراطور ، ومنهم الفداء ، ومنهم العبيد ، ولهذا يمكن القول : إنَّ النظرية الإسلامية جاءت لتقرر عدة مبادئ :

---

(١) انظر : د. يعقوب محمد المليجي : مبدأ الشورى في الإسلام ، ص ١٥٢.

١) الشورى في الحكم وفي كل ما يهم أمر الدولة الجامعة.

٢) خضوع الأمة والسلطة لأحكام الشريعة " أطيعوني ما أطعت الله".

٣) القرآن هو الدستور أو السلطة العليا والحكم للأمة والخليفة.

٤) أمة الإسلام أمة واحدة يحكمها مبدأ سواسية الحقوق والواجبات وفقاً لقوله تعالي { يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ } سورة الحجرات الآية ١٣ [١].

٥) حق الأمة في الاختيار حلاً وعقداً .

ويمكن القول أيضاً: إنَّه لا يخفي أن العرب كانوا ينظرون إلى كبر السن كعامل مهم في اختيار رؤسائهم ، لهذا ولما عرف به أبو بكر بينهم من شدة غيرته على الإسلام وكثـرة تجاربه بايعه عمر خليفة للنبي ، وبايعه الناس جميعاً بعده ، وبهذا قضى على الشقاق الذي قام بين المهاجرين والأنصار عقب وفاة النبى . كذلك يمكن القول إنَّ المذهب القائل : الأمر فـي قريش "قد فاز ويقول الإمام محمد أبو زهرة : لم تبين الدعوة إلى أن يكون الخليفة من قريش على نص حديث بل بناء على أمرين :

(أ) أفضلية المهاجرين على الأنصار وذكرهم أولاً في القرآن، وبيان مقامهم من الصبر على البلاء والشدائد في أول الإسلام.

(ب) أن قريشاً كانت لها مكانة قبل الإسلام وعند ظهور الإسلام في البلاد العربية ولـذا قال أبو بكر رضي الله عنه في آخر خطبته " إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش"[٢].

يعتقد الإمام أبو زهرة أنَّه اجتهاد أملته الأحداث وفقاً لتصور عربي خالص لا أثر فيه لمحاكاة أو تقليد للحضارة اليونانية أو الفارسية أو الرومانية ، وقد اختاروا من يقوم بالأمر قبل أن يختاروا له المسمى واللقب ، ويعتبر هذا اللقب اشتق من معناه حيث يقال إنَّ أبا بكر رضى الله عنه لقب بخليفة رسول ﷺ وقد ارتضاه حين خاطبه رجل من المسلمين بقوله " يا خليفـة الله" فلم يتركه أبو بكر يمضى في حديثه وقال " لست بخليفة الله ولكني خليفة رسول ﷺ " .

وبعد أن تمت البيعة لأبي بكر ظهر رأيٌ منكرٌ أشبه بحكم الجاهلية وهو رأي " أبـو سفيان" والذي يقول " والله إني لأرى عجاجة لا يطفئها إلا دم ! يا آل عبد مناف فيم أبو بكر

---

(١) أبو زهرة (الإمام محمد) : تاريخ المذاهب الإسلامية فى السياسة والعقائد والتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربى ، ص ٧٧ ، ٧٨.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٧٧.

من أموركم! أين المستضعفان ؟ أين الأذلان علي والعباس؟ ، وقال : أبا حسن أبسط يدك حتى أبايعك فأبي علي عليه [1]. وكثير ممن كانوا حديثي عهد بالإسلام كانوا يرون أن يكون الحكم في بني عبد مناف ذوي النبي ﷺ، وفي نفس الوقت ظهر موقف آخر تبنته بعض قبائل العرب، وهو لا زعامة لقريش ولا لأبي بكر ؛ لأنهم أطاعوا النبي ﷺ صاحب الرسالة ، ورفضوا أن يعطوا الزكاة للصديق رضى الله عنه ، وعرفوا بالمرتدين أو المتنبئين وفضلوا العودة إلى نظام سيادة الجاهلية وشقوا عصا الطاعة لسلطة دولة المدينة ، وتمردوا على الوحدة في شبه الجزيرة ، أول دولة عربية أقامها المسلمون . قال الحطيئة * معبراً عن الرأي :

أطعنا رسول الله ما كان بيننا ... فيا لعباد الله ما لأبي بكر!
أيورثها بكر إذا مات بعده ... وتلك لعمر الله قاصمة الظهر [2]

وتعتبر من مهام الحاكم عند توليه للخلافة الدفاع عن الدين وصون مبادئه ومجاهدة من عاند الإسلام وهى من شروط العقد .

والحقيقة ترجع أسباب سرعة ارتداد بعض العرب عن الإسلام وامتناع أكثرهم عن دفع الزكاة إلى الأسباب الآتية:

١) أنَّ الإسلام كبح جماح شهوات العرب وأتي بشدة لا قبل لهم باحتمالها كتحريم الخمر والميسر ، والأخذ بالثأر ، وتقيد حرية الزواج.

٢) أنَّ الإسلام كان يحتم جمع الزكاة وهذه من الأسباب الاقتصادية التي دعت إلى ارتداد العرب وقد عدوا الزكاة جزية لا يدفعها إلا المغلوب على أمره .

٣) أنَّ الإسلام أوجد سيداً وحداً يجب على العرب الخضوع له ، وهذا ما لم يعتده العرب إذ كانوا يعتدون بالحرية الشخصية ولا يقدرون ما نسميه الآن الحرية المدنية.

ومن هؤلاء المرتدين الأسود العنسي " عبهلة " وطليحة بن خويلد الأسدي ومسيلمة بن حبيب " الكذاب " وسجاح بنت الحارث بن سويد بن عقفان هؤلاء لم ينكروا الدين الإسلامي، ولكنهم أنكروا أن يكون محمد ﷺ هو النبي الوحيد ، لقد أرادوا نبياً لقريش وأراد كل منهم

---

[1] الطبري ، المجلد الثانى ، ص ٢٣٧ .

* الحطيئة : لُقب به واسمه جرول بن أوس بن مالك بن جويه بن مخزوم ابن مالك بن غالب بن قطيعة بن عسي ... بن مصر بن نزار وهو من فحول الشعر ومتقدمهم وفصحائهم ، متصرف في جميع فنون الشعر من المديح والهجاء والفخر والنسب ، وقيل لقب به لقصره وقربه من الأرض ، الأغاني، ص ١٥٧.

[2] الأصفهاني (أبو الفرج) : الأغاني، الطبعة الأولى، سنة ١٩٢٨ ، الجزء الثانى، ص ١٥٧.

نفسه " نبياً لقبيلته ومن غلبت عليه من صغار القبائل وضعاف الأفخاذ والبطـون! . هـؤلاء المرتدون زعم كل منهم أنه يوحي إليه ، وألقى إلى أتباعه بشيء من السجع الذي زعموا أنـه ثمرة الوحي إليه ، وهو سجع بقي القليل منه وتناثر في مصادر التاريخ ، ومن هـذا السـجع لمسيلمة الكذاب : " والزارعات زرعاً، فالحاصدات حصداً والطاحنات طحناً" [1] ، معارضـاً لقولـه تعالى : { وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا ، فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا ، فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا } سورة العاديات الآية ٣ [2] والحقيقة لم يقنع هؤلاء المتنبون أي عاقل ، سواء كان من قومه أم غير قومه بأن سجعه السقيم يطاول القرآن الكريم ، ويقول د. محمد عمارة : في كتابه (الله الإسلام وفلسفة الحكم) : " في اعتقادنا أنّه يصعب تصورها ردة عن الدين ، لأن عظمته وعطاءه يتضـاءل دونهما كل بديل ... لكن الأثرة السياسية، والعصبية القبلية قد دعتا القبائل الكبـرى إلـى أن تتصدى " لدولة " الإسلام التي حسبوها " دولة قريش " فأرادوا اقتسام المراكز السياسية ، فلما وجدوها قد ارتبطت بظهوره " النبوة " في قريش، أرادوا اقتسام " ميزة النبوة " أيضاً، فكـان " التنبؤ " الذي زعموه لأنفسهم الستار الذي غلّفوا به الطمع في الدنيا، والرغبة في تفكك الدولة والطموح إلى العودة في السياسة، إلى ما قبل الوحدة السياسـية التـي صـنعها الرسـول ﷺ والمسلمون لعرب شبه الجزيرة ... في إذن " ردة سياسية " .

سياسته الداخلية :

كل من يتولى الخلافة وتعقد له عليه واجبات وحقوق تجاه الأمة ، ومن بين الواجبات جهاد من عاند الإسلام والمحافظة على أركانه الخمسة ، والتى من بينها الزكاة ، لذلك أرسـل أبو بكر الصديق إلى جميع المرتدين كتاباً يدعوهم فيه للرجوع إلى حظيرة الدين ، فقد هددهم بالقتل والإحراق وسبي النساء والذراري إذ لم يرجعوا ، وهذا تأكيد بأن الترهيب قـد ينفـع أحياناً في ضبط المجتمعات الضالة من الترغيب وأن السلطان قد يكون أقوى من القرآن تأكيداً للقول المأثور: إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن .

واجه الخليفة الأول هذه الصعاب فبادر إلى تسير الجيوش إلى المرتـدين والمتنبئـين ومانعي الزكاة ، وعقد لقتالهم على أحد عشر قائداً في وقت واحد:

الأول : خالد بن الوليد، وأمره أن يقاتل طليحة ومن معه فإذا فرغ منهم قصد إلى مالـك بـن

---

[1] الباقلاني (أبو بكر ، محمد بن الطيب) : التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضـة والخـوارج والمعتزلة، ضبطه وقدم له وعلق عليه محمود محمد الخضيري، محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي ، بدون تاريخ ، ص ١٢٨.

[2] د. محمد عمارة : الله الإسلام وفلسفة الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٩م، ص ١٧.

نويرة ومن معه من بني تميم.

الثاني : عكرمة بن أبي جهل وأمره أن يمضي لقتال مسيلمة باليمامة .

الثالث: المهاجر بن أبي أمية وأمره بقتال من بقي من أتباع الأسود العنسي على الـردة بعـد قتلـه ، فإذا فرغ منهم مضى إلى المرتدين من كندة .

الرابع : خالد بن سعيد بن العاصي وأرسله إلى مشارف الشام .

الخامس : عمرو بن العاص وأمره بقتال قضاعة .

السادس: حذيفة بن محصن، وأمره بقتال أهل " دبا " [عاصمة عمان قديماً] .

السابع : عرفجة بن هرشة ، وأمره بقتال مهرة .

الثامن : شرحبيل بن حسنة وأرسله معيناً لعكرمة بن أبي جهل على حزب مسيلمة ، أمره إن فرغ من ذلك، أن يذهب إلى قضاعة معيناً لعمر بن العاص .

التاسع : طريف بن حاجز وأمره بقتال سليم ومن معهم من هوازن.

العاشر: سويد بن مقرن، وأمره بقتال القبائل المرتدة في تهامة اليمن .

الحادي عشر : العلاء بن الحضرمي ، ووجهه لقتال المرتدين في البحرين ، وقد أوصـى أن يصل كل قائد من هؤلاء القادة إلى القبيلة التي وجه لقتالها ، فإذا بلغها دعاهـا إلـى الإسلام ، فإن أجابت قَبِلَ منها وأعطاها مالها وأخذ منها ما عليها من الحق ، وإن أبت قاتلها في غير هوادة ولا رفق حتى تفئ إلى الإسلام فإن فاءت فهي آمنة تأخذ حقهـا وتعطي ما عليها ، وقد مضى القواد إلى غاياتهم ، وإن كان البعض قد هـزم مثـل عكرمة بن أبي جهل[1].

ومهما يكن من شيء فقد ثبت أبو بكر ، وثبت معه المهاجرون والأنصار والتـابعون لهم بإحسان ، وأتاح الله لهم النصر كما أتاحه للنبي ﷺ في وقت قصير، فقد دخل العرب فيما خرجوا منه وأدوا الزكاة وانهزم أصحاب طليحة ، وفر طليحة نفسه ثم أسلم بعد ذلك وأبلى في فتح الفرس أحسن البلاء ، وانهزم أصحاب مسيلمة وعادوا إلى الإسلام بعد خطـوب وقتـل مسيلمة ، وعاد جنوب الجزيرة العربية كله إلى الإسلام . فقد كانت سياسة أبي بكر الصـديق امتداداً لسياسة الرسول صلى الله عليه وسلم ، إذ تمسك ما استطاع بسنة النبى عليه السـلام، لذلك كانت دعوة أبى بكر للصحابة التشاور بشأن ما حدث من ارتداد بعض قبائل العرب تقوم

---

(1) انظر: مجموعة الوثائق السياسية لعهد النبوى والخلافة الراشدة ، ص ٢٨٨ ؛ الشيخان الصديق أبو بكـر والفاروق عمر، د. طه حسين ، القاهرة ، ١٩٩٢ ، ص ٥٤ ، ٥٦ ، ٥٨ .

على المبدأ الذى أرساه بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم بضرورة المشـورة ، وعليـه رضى بعض القبائل بإقامة الصلاة دون دفع الزكاة. فالذي حدث أن بعض القبائـل رضـيت فإقامة الصلادة دون دفع الزكاة زاعمين أنّ الزكاة إنما كانت تدفع للرسول صـلى الله عليـه وسلم فقط، أما وقد انتقل الرسول إلى الرفيق الأعلى فلم تعد الزكاة مفروضة عليهم وكان هذا الموقف يمثل تحدياً خطيراً للدولة الإسلامية الناشئة وللخليفة الجديد.

وقد أشار عدد من الصحابة على أبى بكر بضرورة موافقة العـرب علـى مطـالبهم وحاولوا إقناع الخليفة بتعليق مؤقت لجمع الزكاة ، لكن أبا بكر لم يوافق هؤلاء علـى رأيهـم وأمضى رأيه هو بمحاربة هؤلاء المرتدين (١).

ويتبين لنا من خلال ذلك أنه ليس بالضرورة أن يسير الخليفة بغير رأى أهل الشورى خصوصاً إذا كانت المعضلة مخالفة لفعل أو قول الرسول صلى الله عليه وسلم ، وفى نفـس الوقت لو أن أبا بكر قبل رأى أهل الشورى لكان قد سن سنة سيئة للأجيال التالية التى قد ترى تغيير فى إسقاط ركن آخر من أركان الإسلام.

وبالتالى يعود الفضل إلى أبى بكر فى إرساء قاعدة هامة وهى ركن مـن الأركـان الخمسة في الإسلام وأحكام الشريعة وعدم المساس بها مهما كانت الظروف.

ولكن لا يمكننا القول إنه لم توجد معارضة فى عهد الخليفة، بل كانت موجودة، فـأبو بكر لم يكن مجمعاً عليه وقت اختياره للخلافة. وكان بنو هاشم يرون أنهم أحق بالخلافة منه، ولكن سيرته وحسن تصرفاته وبراعته فى معالجة المشكلات جعلت بنى هاشم يحيطـون بـه ويؤيدونه.

هذا فضلاً عن جمعه للقرآن الكريم باعتبار أن الخلافة هى نيابة عن النبى صـلى الله عليه وسلم والالتزام بكل ما كان يلتزم به ويسعى لتحقيقه من أهداف دينية ومقاصـد دنيويـة وأهمها حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمـة ، ونتيجـة لاستشـهاد الكثيرين من حفظة القرآن فى الحروب أشار سيدنا عمر بن الخطاب على أبي بكر بجمعـه في صحائف من صدور الرجال والجلود والعظام ، فكان عنده مدة حياته ثم عند سيدنا عمر، ثم عند حفصة بنت عمر زوجة رسول ﷺ ، فبذلك خدم الإسلام والمسلمين خدمة عظيمة تذكر فتشكر، وكان له بذلك ذكر باق وأثر خالد ، وعن علي رضي الله عنه أنّه قال : أعظم الناس أجراً في المصاحف أبو بكر .إنّ أبا بكر أول من جمع القرآن بين اللوحين ولذلك تعتبر مـن

---

(١) د. منظور الدين أحمد : النظريات السياسية الإسلامية فى العصر الحديث " النظرية والتطبيق" ، نقله إلى العربية د. عبد الجواد خلف، د. عبد المعطى قلعجي، الطبعة الأولى ، ١٩٨٨م، ص ١٧٢.

أولياته ؛ أنه أول من أسلم ، وأول من جمع القرآن ، وأول من سماه مصحفاً ، وأول من سمى خليفة ، وأول من ولى الخلافة ، وأول خليفة فرض له رعيته العطاء ، وأول من اتخذ بيت المال(١) .

سياسته الخارجية :

قبل الإسلام كانت هناك دولتان استعماريتان كبيرتان يتنازعان على تقسيم العالم واستعباد الأمم الضعيفة للاستئثار بخيراتها هاتان الدولتان هما الفرس والروم ، حيث كان الفرس بالشرق والروم بالغرب ، وإعلان سلطان القوة على سلطان الحق .

ولا يجهل أحد أنَّ الأمة العربية كان لها ماضى مجيد في التقدم وكان لها دول قديمة قامت في اليمن والشام والعراق ضربت في الحضارة بقسط وافر ، ولكن كما يقول ابن خلدون الدول تمر بمراحل كما يمر عمر الإنسان ، فلما ذهبت تلك الدول ذهب عمرانها معها وغلبت عليها البداوة ، حيث انقسمت إلى قبائل بدوية متنقلة لا تستقر في مكان بحثا عن الماء والأماكان الخصبة ، هذه العوامل جعلت من دولتي الفرس والروم تطمع فيها بحيث أصبح سلطان الفرس على العراق واليمن والروم على الشام وما جاوره من بلاد العرب.

فكان إلزام على أبا بكر الصديق ورجال المدينة على إثر الفراغ من حروب الردة وانفساح المجال أمامهم لغزو الشام والعراق حريصين على انتهاز الفرصة السانحة فدفعوا القبائل العربية نحو الجبهتين الشرقية والغربية في وقت واحد ، يحدوهم إلى ذلك :

١) نشر الإسلام في ربوع هذه الأماكن وتحريرها من القوة الغاشمة " الروم والفرس".

٢) انشغال العرب في حرب الفرس والروم حتى لا يفكر في العودة من جديد إلى ردة جديدة.

٣) إشباع نزعة العرب للحرب وميلهم إلى كسب المغانم من طريق الغزو ، وبذلك ينصرفون عما أراد الإسلام أن يصرفهم عنه وهو غزو بعضهم بعضاً وما يترتب على ذلك من نهب الأموال وقتل الشيوخ والنساء ونجحت هذه السياسة حيث استجابت القبائل لحرب الروم والفرس عن رضا وطواعية.

لذلك كانت سياسته الخارجية بعث جيوش الفتح إلى الشمال لفتح بلاد الفرس والروم لينفسوا بذلك عن روح الفروسية وطمعاً في الثوبة ، وشكلت كل قبيلة فرقة لتعرف غيرها بمكانها في الحرب، وكان أشهرهن تميم أبطال القادسية ، وبذلك استطاع أبو بكر رضى الله عنه أن يحكم أمر دولته ويفض الصراع الداخلي لصالح الإسلام ، فلولا أبو بكر لم يقم للإسلام

---

(١) انظر فضيلة الشيخ حسن أيوب : الخلفاء الراشدون ، دار السلام، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص ٦٤.

دولة من العرب والأعاجم.

(ب) أمير المؤمنين "عمر بن الخطاب" [*]

مصطلح أمير المؤمنين : أطلق على صاحب السلطة العليا فى الدولة الإسلامية ، ولكنه ليس وليد الصدفة ، بدليل لقب الأمير كان مستخدماً ومعروفاً قبل نشأة نظام الخلافة ، ففى عهد الرسول كان هناك " إمارة " وفى الجيوش وعلى المدن والأقاليم كان هناك أمراء ، حيث كانوا يسمون قواد البعوث باسم الأمير وفى الجاهلية يدعون النبى صلى الله عليه وسلم أمير مكة ، وأمير الحجاز ، هؤلاء القادة أو الأمراء يعتبرون أمراء الرسول معينين من قبله .

وسيدنا عمر رضى الله عنه كان واعياً لفروق بين الألقاب التى تطلق على صاحب السلطة فى الدولة ، فهو يرفض لقب ملك أو كسرى أو قيصر لما يعنيه هذا اللقب من القهر والجبر والتكبر والظلم للمحكومين ، فعندما وصله نبأ خبر نصر المسلمين فى معركة القادسية قال: " .... إنى ، والله ، ما أنا بملك فاستعبدكم ، وإنما أنا عبد الله عرض على الأمانة " [1].

ومن هنا اختيار عمر بن الخطاب للقب أمير المؤمنين أكثر تعبيراً عن الطبيعة الدينوية وعدم ادعائه بأنه صاحب سلطة دينية من خلال الوحى مثل التى كان يتمتع بها سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، وخير مثال على اختياره الصحيح والواعى للقب أمير المؤمنين هذا الموقف الذى دار بين عمر بن الخطاب والمغيرة بن شعبة : " قال المغيرة لعمر : يا خليفة الله ، فقال عمر : ذاك نبى الله داود ، قال : يا خليفة رسول الله ،

---

* هو عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدى بن كعب بن لؤى ابن غالب بن فهر العدوى القرشى ويجتمع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى كعب . فهو من أشراف مكة ، وعظماء قريش ، وأمه حنتمة بنت هاشم بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم ، وهى أخت أبى جهل وبنت عم خالد بن الوليد .

ولد رضى الله عنه فى السنة الثالثة عشر من ميلاد رسول الله ﷺ بمكة ولم يزل اسمه فى الجاهلية والإسلام عُمر ، وكناه المصطفى عليه الصلاة والسلام بأبى حفص ، وهو ولد الأسد ، وكان يوم بدر ذكره ابن اسحق ، وسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفاروق يوم أسلم فى دار الأرقم ، وبه تم المسلمون أربعين ، فخرجوا وأظهروا الإسلام ففرق الله بعمر الحق من الباطل ، ولذا لقب بالفاروق ، ويقول على كرم الله وجهه : حسبت أنى كنت كثيراً أسمع النبى عليه الصلاة والسلام يقول : ذهبت أنا وأبو بكر وعمر، ودخلت أنا وأبو بكر وعمر ، وخرجت أنا وأبو بكر وعمر ، توفى عمر فى أواخر ذى الحجة سنة ٢٣ من الهجرة وعمره ٦٣ سنة . انظر : مختارات إسلامية ، دار الفكر اللبنانى ، بيروت ، المجلد الثامن ، ص ٥ ؛ د.على أحمد الخطيب : عمر بن الخطاب " حياته ، علمه ، أدبه " ، دار الكتب، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٨٦ ، ص ٥٤ .

[1] الدينورى (أبو محمد ، عبد الله بن مسلم ابن قتيبة) : الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء ، تحقيق : أ. على شيرى ، دار الأضواء ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٠ ، ص ١٢ ، ١٣.

قال : ذاك صاحبكم المفقود ، قال : يا خليفة خليفة رسول الله ، قال : ذاك أمر يطول ، قال : يا عمر ، قال : لا تبخس مكاني شرفه ، أنتم المؤمنون وأنا أميركم . فقال المغيرة : يا أمير المؤمنين " (١) .

هذا الموقف يدل على اختياره الواعي ؛ لأن قول خليفة خليفة رسول الله تجعل الجملة تطول لمن سيكون بعده بحيث تصبح العملية خليفة خليفة إلى ما لا نهاية .

وأخرج عن سفيان بن أبى العرجاء قال : قال عمر بن الخطاب ، والله ما أدرى أخليفة أنا أم ملك ؟ فإن كنت ملكاً فهذا أمر عظيم ، فقال قائل : يا أمير المؤمنين إن بينهما فرقاً ، قال : ما هو ؟ قال : الخليفة لا يأخذ إلا حقاً ولا يضعه إلا فى حق ، وأنت بحمد الله كذلك ؛ والملك يعسف الناس فيأخذ من هذا ويعطى هذا فسكت عمر . (٢) واللقب مهم تمييز من يتولى أمر المسلمين من الإنسان العادي .

قلنا عند الحديث عن أبى بكر رضى الله عنه إن اختياره فى بداية الأمر لم يكن بالإجماع، وإن جاء الإجماع بعد ذلك ، نحن نؤمن بأن اختيار الخليفة الأول لعمر بن الخطاب لم يحز إجماع المسلمين من أهل المدينة، ومرجع ذلك أنهم كانوا يخافون شدة عمر وغلظته، ولكن هذه الغلظة والصلابة لا تصيب إلا أهلها ومن يستحقها ، هذه الغلظة والشدة هى التى مكنت العرب المسلمين من الاستبحار فى الأرض ، وبسط سلطان المسلمين فى الأمصار، والقضاء على الامبراطورتين الفارسية والرومانية، وقد كانت توليته على النحو الآتى " فى آخر الأسبوع الأول من شهر جمادى الآخرة سنة ثلاث عشرة للهجرة مرض أبو بكر ، وكان قد اغتسل فى يوم بارد ، فأخذته حمى ، جعلت تثقل عليه ، حتى أحس أبو بكر أنه الموت، وقد كُلم فى دعاء الطبيب فقال – فيما تحدث ابن سعد – لقـد رآنى فقال : إنى فعال لما أشاء ، يريد أن الطبيب الذى رآه إنما هو الله عز وجل" (٣) .

لذلك عندما أحس بدنو أجله خشى إن هو قبض ولم يعهد بالخلافة إلى أحد يجمع شتات المسلمين ويوحد كلمتهم يعود الخلاف بين المسلمين سيرته الأولى فيتمكن منهم العدو ، خصوصاً كانت الجيوش الإسلامية تخوض أقسى المعارك ، إذ كانت الحروب دائرة بين المسلمين من جهة وبين الفرس والروم من جهة أخرى . والجيوش فى ميدان القتال تحتاج إلى عون متصل من العاصمة ، عون بالرأى والسلاح والرجال وغير ذلك ، وبالتالى لو ترك أمر

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٢ ، ١٣ .

(٢) السيوطى (جلال الدين ، عبد الرحمن بن ابن أبى بكر) : تاريخ الخلفاء ، تحقيق : محمد محيى الـدين عبد الحميد ، دار النموذجية المطبعة العصرية ، صيدا ، بيروت ، ١٩٩٧ ، ص ١٦٣ .

(٣) د. طه حسين الشيخان : " الصديق أبو بكر والفاروق عمر ، سنة ١٩٩٢ ، ص ٩٩ .

المسلمين بلا خليفة يؤدى إلى اختلاف واضطراب العاصمة ، والنتيجة تكون هزيمة كبيرة للجيوش المحاربة ، وقد يمتد الخلاف إلى الجيوش نفسها ، فيؤيد قائد مرشحاً ، ويؤيد قائد آخر مرشحاً آخر ، فتنقلب الحروب إلى معارك داخلية وهزائم قاتلة ، ومن أجل أن يجنب الأمة هذه الصعاب رأى أن يعين لهم من يرضونه من خلال الاستشارة . (١)

وبدأ مشاوراته مع كبار الصحابة وأهل الرأى سائلاً الواحد تلو الآخر ، منها ما روى عن أبى سلمة بن عبد الرحمن لما استقر بأبى بكر دعا عبد الرحمن بن عوف فقال : أخبرنى عن عمر ، قال عبد الرحمن : أنت أعلم منى به ، قال أبو بكر : وإن ، فقال عبد الرحمن : هو الله أفضل من رأيت ، لكن فيه غلظة . ثم دعا عثمان ، فقال : يا أبا عبد الله أخبرنى عن عمر . قال : أنت أخبرنا به . قال : على حال يا أبا عبد الله . قال عثمان : علمى به أن سريرته خير من علانيته وأن ليس فينا مثله. وروى من غير هذا الطريق أنَّ أبا بكر لما مرض شاور عثمان وعبد الرحمن وسعيد بن زيد أبا الأعور ورجالاً من الأنصار، وأُسيد بن حصيين وغيره فظهر منهم الرضاء " (٢) وبعد أن أتم أبو بكر مشاوراته أملى على عثمان عهده إلى المسلمين، قائلاً : " بسم الله الرحمن الرحيم ...

هذا ما عهد أبو بكر بن أبى قحافة فى آخر عهده من الدنيا خارجاً منها وعند أول عهده بالآخرة داخلاً فيها ، حين يؤمن الكافر ويؤقى الفاجر ويصدق الكاذب ، أنى استخلفت بعدى عمر بن الخطاب ، فإن عدل فذلك ظنى به ورأيى ، وإن بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب . والخير أردت ، ولا أعلم الغيب { وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ } سورة الشعراء – الآية : ٢٢٧ (٣) .

ودعا أبو بكر له ولرعيته : " اللهم إنِّى لم أرد بذلك إلا صلاحهم وخفت عليهم الفتنة فعملت فيهم ما أنت أعلم به واجتهدت لهم رأياً ، فوليت عليهم خيرهم وأقواهم عليهم ، وأحرصهم على ما أرشدهم ، وقد حضرنى من أمرك ما حضر فاخلفنى منهم فهم عبادك ونواصيهم بيدك ، أصلح اللهم ولاتهم ، واجعله من خلفائك الراشدين وأصلح له رعيته " (٤) .

---

(١) انظر د. احمد شلبى : موسوعة التاريخ الإسلامى ، دار العلوم ، الطبعة الأولى، القاهرة ، ١٩٨٦ ، الجزء الأول، ص ٥٨٤ ، ٥٨٥ .

(٢) الهمذانى (القاضى عبد الجبار بن أحمد) : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل تحقيق : د. عبد الحليم محمود ، د. سليمان دنيا ، مراجعة د. إبراهيم مدكور ، إشراف د. طه حسين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، الجزء المتمم العشرين – القسم الثانى " فى الإمامة " ، بدون تاريخ ، ص ٥ ، ٦ ؛ د. وهبه الزحيلي : نظام الإسلام ، دار قتيبة ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٩٣ ، ص ١٩٦ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٧ ، ومجموعة الوثائق للعهد النبوى والخلافة الراشدة ، ص ٣٦٦ ؛ د. علي أحمد الخطيب : عمر بن الخطاب حياته علمه أدبه ، ص ٥٤ .

(٤) الطبرى : تاريخ الأمم والملوك ، الجزء الثالث ، ص ٤٢٨ .

ويقول الرواة وكانت عائشة أم المؤمنين تمرض أباها، فتمثلت حين رأته يحتضر قول الشاعر القديم :

" لعمرك ما يغنى الثَّراءُ عن الفتى   إذا حشرجت يوماً وضاق بها الصدر "

فقال لها أبو بكر : ليس كذلك يا أم المؤمنين ، ولكن قول الله عز وجل " وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد " (١)

أما قول طلحة لأبى بكر " وليت علينا فظاً " فأكثر ما فيه الكراهة ، لأن ذلك لا يطعن فى صحة إمامته ؛ لأن هذا الوصف لا يقدح فى فضله لأنه إذا استعمل هذا الخلق مع أعداء الله فهو مدح يجرى مجرى قوله تعالى { أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ } سورة الفتح آية ٢٩ . وقد وصف الله موسى عليه السلام بضرب من الحدة غير قادحة فى سكون النفس إليه ، وعلى هذا الوجه قال عليه السلام فى وصله " وإن وليتم عمر تجدوه قوياً فى أمر الله " ولهذا قيل له إن الشيطان ليفرق منه إلى غير ذلك . والغلظة فى موضعها مدح ، كما أن اللين فى موضعه مدح ، مثال ذلك الأب الذى يدير أولاده فيستعمل مرة اللين ، ومرة الغلظة . فكيف يكون ذلك ذماً له؟ (٢)

وعندما ولى عمر صعد المنبر وقال : " ما كان الله ليرانى أرى نفسى أهلاً لمجلس أبى بكر، ثم نزل عن مجلسه مرقاة ، فحمد الله وأثنى عليه ، ثم قال . اقرءوا القرآن تُعرفوا به واعملوا به تكونوا من أهله . إنه لم يبلغ حق أن يطاع فى معصية الله. ألا وإنى أنزلت نفسى من مال الله بمنزلة والى اليتيم : إن استغنيت عففت ، وإن افتقرت أكلت بالمعروف تقرّم (٣) البهمة الأعرابية : القضم (٤) لا الخضم (٥) .

وقيل أخرج ابن سعد عن الحسن أنَّه قال : أول خطبة خطبها عمر حمد الله وأثنى عليه ثم قال : أما بعد ؛ فقد ابتليت بكم وابتليتم بى ، وخلفت فيكم بعد صاحبى ، فمن كان بحضرتنا باشرناه بأنفسنا ، ومن غاب عنا وليناه أهل القوة والأمانة ، ومن يحسن نزده حسناً ،

---

(١) د. طه حسين : الشيخان " الصديق أبو بكر والفاروق عمر " ، ص ١٠٠ .

(٢) انظر الهمذانى : المغنى فى أبواب العدل والتوحيد ، القسم الثانى ، الإمامة ، ص ٨ .

(٣) تقرم : الصبى والبهم : أكل أكلاً ضعيفاً وذلك أول ما يأكل .

(٤) القضم : الأكل بأطراف الأسنان .

(٥) الخضم : الأكل بأقصى الأضراس . يريد بهذا بيان الأكل بالمعروف وأنه الأكل الخفيف الذى تدفع إليه حاجة الحياة .

ومن يسئ نعاقبه ، ويغفر الله لنا ولكم . [1]

سياسته الداخلية :

أصبحت المدينة تحت إمرة عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، ومضى الناس إلى بيوتهم بعد أن بايعوه وهم يعلمون ما لعمر من الحزم وضبط الأمور ، فلما كانت الغداة واجتمع الناس للصلاة وقف عمر يخطب فيهم ويبين لهم سياسته .

حيث يرى سيدنا عمر رضى الله عنه أن فى صلاح الحاكم صلاح رعيته لقوله : " وإن الناس لم يزالوا مستقيمين ما استقامت لهم أئمتهم وهداتهم " ويرى أيضاً أن أحسن طريق فى الحكم هو سياسة الناس بالحزم والجد ، وإن هذا الأمر لا يصلح إلا بالشدة التى لا جبرية فيها ولا باللين الذى لا وهن فيه . [2]

كذلك ضرورة أهلية الحاكم للمسئولية وقدرته عليها " .... ليعلم من ولى هذا الأمر بعدى أنه سيرده عنه القريب والبعيد ، وإنى لأقاتل الناس عن نفسى قتالاً ، ولو علمت أن أحداً من الناس أقوى عليه منى لكنت أقدم فتضرب عنقى أحبّ إلى من أن أليه " . [3]

ونجد سيدنا عمر حتى وهو يملك أمر الأمة يعطيها حق محاسبته عكس الملوك فيقول: وإن رأيتم في إعوجاجاً فقومونى . ويرد عليه أحد المسلمين نقوم اعوجاجك بالسيف ، وهنا نجده يتواضع أكثر فأكثر حيث يقول : " أحب الناس إلىّ من رفع إلىّ عيوبى " . [4]

لو تأملنا هذا النص مقارنة بما هو موجود الآن هل يمكن أن يتواضع رئيساً ما وهو يتولى أمر دولة ما أن يقول قوموا اعوجاجى ، وأن يتقبل من أى مواطن أن يرد عليه ويقول له نقوم اعوجاجك بالسيف بالتأكيد أيها القارئ لا يفوتك الذكاء والفطنة تعرف أين سيكون مكان هذا المواطن ! " خلف الشمس " .

ما أحوجنا إلى زمن كزمن عمر . وأعتقد أنّ الساحة العربية وما يوجد فيها وما نسمع به كفيل بالتأمل والوقوف عنده .

ذكرنا آنفاً قول عمر : نزلت نفسى من مال الله بمنزلة والى اليتيم .... الخ يدل على أنه لم يبهر بمباهج الحياة وزخرفها ، حيث يكتفى بالقليل القليل من الطعام وكسوة فى أول الصيف وكسوة فى الشتاء .

---

(1) السيوطى (جلال الدين ، عبد الرحمن بن أبى بكر) : تاريخ الخلفاء ، ص ١٦٣ .

(2) المصدر السابق ، ص ٩٥ .

(3) الطبرى : تاريخ الأمم والملوك ، الجزء الثالث ، ص ٢٧٥ ، ٢٨٧ .

(4) إعداد أبى عبد الله سيد كسروى حسن : موسوعة آثار الصحابة ، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، المجلد الأول، ص ١٢٥ .

" أخرج ابن سعد عن الأحنف بن قيس قال : كنا جلوساً بباب عُمر فمرت جارية، فقالوا سُرِيَّة أمير المؤمنين ، فقال : ما هى لأمير المؤمنين بسرية ولا تحل له ، إنها من مال الله فقلنا : فماذا يحل له من مال الله تعالى ؟ قال : إنه لا يحل لعمر من مال الله إلا حُلتين : حلة للشتاء وحلة للصيف ، وما أحُجُّ به وأعتمر ، وقوتى أهلى كرجل من قريش ليس بأغناهم ولا بأفقرهم ، ثم أنا بعد رجل من المسلمين " (1) .

قال عكرمة بن خالد وغيره : " إن حفصة وعبد الله وغيرهما كلموا عمر ، فقالوا : لو أكلت طعاماً طيباً كان أقوى لك على الحق ، قال : أكلُّكم على هذا الرأى ؟ قالوا : نعم ، قال : قد علمت نصحكم ، ولكننى تركت صاحبى على جادة " الطريق " فإن تركت جادتها لم أدركها فى المنزل " (2) .

" دخل عمر على ابنه عاصم وهو يأكل لحماً فقال : ما هذا ؟ قال : قرمنا إليه ، قال : أو كلما قرمت إلى شئ أكلته ؟ كفى بالمرء سرفاً أن يأكل كل ما اشتهى " (3) .

أقول كما قال سيدنا وقدوتنا الحسنة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم : " أرحم أمتى أبو بكر وأشدها فى دين الله عمر " فهو لا يفرق المال على أقرباه أو أصهاره من بيت المسلمين حيث قال محمد بن سيرين : " قدم صهر لعمر عليه فطلب أن يعطيه عمر من بيت المال فانتهره عمر وقال : أردت أن ألقى الله ملكاً خائناً ؟ فلما كان بعد ذلك أعطاه من صلب ماله عشرة آلاف درهم . قال حذيفة والله ما أعرف رجلاً لا تأخذه فى الله لومة لائم إلا عمر " (4) .

ولهذا نجده يتعفف من أموال المسلمين بالمحافظة عليها ، حيث يعتبر المال لا يصلح إلا لثلاث : أن يؤخذ بالحق ، ويعطى فى الحق ، ويمنع من الباطل . لم يبتغ عمر من الخلافة شيئاً إذاً لنفسه ، بل كان يَعُد نفسه الحارس الأمين على مال المسلمين وحدتهم وحريتهم ، مما حببه إلى الناس ؛ لأنه يرى الخلافة أبوة تلقى على الخليفة واجبات للمسلمين ، هى واجبات الأب نحو أبنائه ، حيث كان أشد الناس حناناً على المحتاجين ؛ لأنه يرى الحنان والبر بعض واجبات الحكم كإقامة العدل والمحافظة على الأمن .

---

(1) السيوطى : تاريخ الخلفاء ، تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميد ، ص ١٤٥ ، ١٤٦ .
(2) المصدر السابق : ص ١٤٦ .
(3) المصدر السابق : ص ١٤٦ .
(4) الذهبي (محمد بن أحمد بن عثمان) : تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام " خلافة الصديق – خلافة الإمام على " عُنى بتحقيق : النص وتحرير الحواشى حسام الدين القدسى ، دمشق ، سوريا ، سنة ١٩٢٧ ، ص ١٥٤ .

" خرج ليلة إلى ظاهر المدينة ومعه مولاه أسلم ، فلاح لهما بيت شعر فقصداه، فإذا فيه امرأة تبكى وقد جاءها المخاضُ ، فسألها عمر عن حالها فقالت : أنا امرأة غريبة وليس عندى شئ . فعاد عمر يهرول إلى بيته وقال لامرأته أم كلثوم بنت عليّ بن أبى طالب : هل لك فى أجر ساقه الله إليك ؟ وأخبرها الخبر ، قالت : نعم ! وحمل عمر على ظهره دقيقاً وشحماً ، وحملت أم كلثوم ما يصلح للولادة . ودخلت أم كلثوم على المرأة وجلس عمر يتحدث إلى زوجها وهو لا يعرفه . وضعت المرأة غلاماً ، فقالت أم كلثوم : يا أمير المؤمنين بشر صاحبك بغلام . فلما سمع الرجل قولها استعظم صنيع عمر وأخذ يعتذر إليه فقال له عمر : لا بأس عليك ! ثم أعطاهم ما يصلحهم وانصرف " [1] .

نذكر هنا بعض المواقف تدل على حرصه الشديد على رعيته وتفقد أحوالهم منطلق من قول الرسول ﷺ : " كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته " [2] ، سواء كانت الأماكن قريبة أو بعيدة من مركز الخلافة .

روى أن عمر بن الخطاب خرج ليلة يطوف بالمدينة وكان يفعل ذلك كثيراً ، إذ مر بامرأة من نساء العرب مُغلقاً عليها بابها وهى تقول :

تطاول هذا الليل تسري كواكبه ... وأرّقني أنْ لا ضَجيع ألاعِبه
فوالله لولا الله تخشى عواقبه ... لزحزح من هذا السرير جوانبه
ولكنني أخشى رقيباً موكلا ... بأنفسنا ، لا يفتر الدهر كاتبه
مخافة ربي ، والحياءُ يصدني ... وأكرمُ بَعْلي أنْ تُنَال مَرَاتبه

فقال عمر : مالكِ ؟ قالت : أغزيت زوجى منذ أشهر ، وقد اشتقت إليه ، فقال : أردت سُوءاً ؟ قالت : معاذ الله ، فقال : فاملكى عليك نفسك ، فإنما هو البريد إليه ، فبعث إليه ثم دخل على حفصة فقال : إنى سائلك عن أمر قد أهمنى فافرجيه عنى ؟ كم تشتاق المرأة إلى زوجها ؟ فخفضت رأسها واستحيت ، قال : الله لا يستحى من الحق ، فأشارت بيدها ثلاثة أشهر وإلا فأربعة أشهر ، فكتب إلى عماله بالغزو أن لا يغيب أحد أكثر من أربعة أشهر . [3]

وقد أدخلت هذه البادرة الكثير من الحيوية على البيوت ، ليس فى المدينة وحدها، بل فى سائر الأمصار التى تشهد بين الحين والآخر عودة مجموعات من المجاهدين ليمضوا مدة من الوقت مع زوجاتهم وأبنائهم ، ويحدثوا الناس بأخبار الفتوحات والبطولات ونصر الله ثم

---

[1] د. محمد حسين هيكل : الفاروق عمر، ص ١٩٥ .

[2] صحيح مسلم : ص ٤١٧ .

[3] السيوطى : تاريخ الخلفاء ، ص ١٥٩ .

يعودوا إلى ثغورهم .

عن أبى سلامة السلمى قال : رأيت عمر بن الخطاب أتى حياضاً عليها الرجال والنساء يتوضئون جميعاً فضربهم بالدرة ، ثم قال لصاحب الحوض : اجعل للرجال حياضاً وللنساء حياضاً " . [1] وهنا نلاحظ غيرته على نساء المسلمين ، لا يجوز أن تتكشف نساء المسلمين على الرجال .

وفى الجانب التربوى واختيار الأسماء – نورد هنا موقفين :

"عن عكرمة بن خالد قال دخل ابن لعمر بن الخطاب عليه وقد ترجل ولبس ثيابا حساناً ، فضربه عمر بالدّرّة حتى أبكاه ، فقالت له حفصة : لم ضربته ؟ قال : رأيته قد أعجبته نفسه ، فأحببت أن أصغرها إليه " [2] هذا الموقف يعبر عن حرص الأب على ابنه حتى لا يغتر بنفسه ويمشى مختالاً فى الأرض .

أما عن اختيار الأسماء للأبناء ، أنّ عمر بن الخطاب قال : لا تسموا الحكم ولا ابا الحكم ؛ فإن الله هو الحكم ، ولا تسموا الطريقة السكة . [3]

وقال أيضاً لرجل : ما اسمك ؟ قال : جمرة ، قال : ابن من ؟ قال : ابن شهاب، قال : ممن ! قال من الحرقة ، قال : أين مسكنك ؟ قال : الحرة ، قال : بأيها ؟ قال : بذات لظى ، فقال عمر : أدرك أهلك فقد احترقوا ، فرجع الرجل فوجد أهله قد احترقوا " [4]

هذا الموقف يدعونا إلى اختيار أسماء أبنائنا حتى يجلب الاسم الحظ لصاحبه ولا يوصد الأبواب فى وجهه ، إنما تدعو إلى التفاؤل .

– أما عن التنظيم الإدارى : فقد وضحت صورة التنظيم الإدارى فى عهد عمر لاتساع رقعة الدولة الإسلامية ، فعين العمال الأكفاء وراقبهم مراقبة شديدة وشاطرهم أموالهم، وأحصى القبائل وفرض لها الفروض وأعطاها العطايا ، ودون الدواوين التى تشبه الوزارات اليوم ، فوضع أول ديوان فى الإسلام للخراج والأموال بدمشق والبصرة والكوفة على النحو الذى كان عليه قبل ، وكان أول من استقصى القضاة ، وأحدث التاريخ الهجرى ، وكان يرزق العامل بحسب حاجته وبلده وحجر على أعلام قريش من المهاجرين الخروج من البلدان إلا بإذن وأجل ، ونحو ذلك من التقسيمات والتنظيمات الإدارية السديدة ، ومنها أنه اتخذ عمر دار الدقيق ، فجعل منها الدقيق ، والسويق والتمر ، والزبيب ، وما يحتاج إليه : يعين به المنقطع

---

(١) أبى عبد الله سيد كسروى حسن : موسوعة آثار الصحابة ، ص ١٢٣ .

(٢) السيوطى : تاريخ الخلفاء، ص ١٦٢ .

(٣) المصدر السابق : ص ١٦٢ .

(٤) المصدر السابق : ص ١٤٤ .

ووضع فيما بين مكة والمدينة بالطريق ما يصلح من ينقطع به ، وهدم المسجد النبوى وزاد فيه ووسعه .

قال ميمون بن مهران : رفع إلى عمر صك محله فى شعبان ، فقال عمر : أى شعبان؟ الذى هو آت أو الذى نحن فيه ؟ قال : ثم قال لأصحاب النبى صلى الله عليه وسلم : ضعوا للناس شيئاً يعرفونه ، فقال بعضهم : اكتبوا على تاريخ الروم ، فقيل أنهم يكتبون من عهد ذى القرنين ، فهذا يطول . وقال بعضهم : اكتبوا على تاريخ الفرس ، فقيل : إن الفرس كلما قام ملك طرح ما كان قبله ، فاجتمع رأيهم على أن ينظروا كم أقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة فوجدوا عشر سنين ، فكتب التاريخ من هجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم [1] .

وأخرج عن جبير بن الحويرث أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه استشار المسلمين فى تدوين الديوان ، فقال له عليّ : تقسم كل سنة ما اجتمع إليك من مال ولا تمسك منه شيئاً ، وقال عثمان : أرى مالاً كثيراً يسع الناس وإن لم يحصوا حتى يعرف من أخذ ممن لم يأخذ خشيت أن يلتبس الأمر ، فقال له الوليد بن هشام بن المغيرة : يا أمير المؤمنين قد جئت الشام فرأيت ملوكها قد دوّنوا ديواناً ، وجندوا جنوداً فأخذ بقوله، فبدأ بعقيل بن أبى طالب ، وخمرقة بن نوفل ، وجبير بن مطعم وكانوا من أنساب قريش ، فقال : اكتبوا على منازلهم، فكتبوا فبدأوا ببني هاشم، ثم اتبعوهم أبا بكر وقومه، ثم عمر وقومه على الخلافة، فلما نظر فيه عمر قال: ابدأوا بقرابة النبي عليه الصلاة والسلام الأقرب حتى تضعوا عمر حيث وضعه الله.

وأخرج عن سعيد بن المسيب قال : دَوّن عمر الديوان في المحرم سنه عشرين[٢] وإصرار عمر على تسجيل المستحقين في ديوان العطاء وفقاً لدرجة قرابتهم من محمد صلى الله عليه وسلم ، إنما فعل ذلك بروح الوفاء والاحترام الكبير تجاه النبي المؤسس الأول لدولة الإسلام إن صح التعبير ، والمصطلح المستعمل آنذاك هم المهاجرين والأنصار ، أما في عهد عثمان استعمل مصطلح أصحاب محمد ، مثل ابن مسعود عمار، أبي ذر، أبي سعيد الحذري، يحاطون بأعظم الاحترام في الأمصار المكتظة بالمقابلة والذين لم يشتركوا في العمل الريادي.

هذا إلي جانب أنه فرض لأهل بدر ستة آلاف، وفرض لأمهات المؤمنين عشرة آلاف، عشرة آلاف، وفضل عائشة بألفين لحب رسول الله صلى الله عليه وسلم إياها ، وفرض لصفية

---

[١] الجوزى (أبو الفرج ؛ عبد الرحمن بن على بن محمد) : المنتظم فى تاريخ الأمم والملوك ، دراسة وتحقيق : محمد عبد القادر عطا – ومصطفى عبد القادر عطا ، راجعه وصححه نعيم زرزور ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٢ ، الجزء الرابع، ص ٢٢٧ .

[٢] السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص١٦٣، ١٦٤

وجويرية ألف ألف منهن أم عبد وهي أم عبد الله بن مسعود ، وجعل عطاء عمار بن ياسر ستة آلاف درهم.

رغم أن أبا سفيان بن حرب عاتب عمر ابن الخطاب في أنه يضع ديوان يشبه ديوان بني الأصفر بقوله: إن فرضت للناس اتكلوا على الديوان وتركوا التجارة فقال عمر: لابد من هذا فقد كثر في المسلمين . [1]

لذلك كان عدل عمر ولا يزال مضرب المثل حيث كان أشد عباد الله خشية لله ووجلاً من حسابه وكان يدرك ما يقتضيه الحكم بين الناس.

" قال أنس: دخلت حائطاً [*] فسمعت عمر يقول، وبيني وبينه جدار عمر بن الخطاب أمير المؤمنين بَخْ بَخْ، والله لتتقين الله يا بن الخطاب أو ليعذبنك الله "[2].

حيث شهدت المدينة في عهده بالأمن والطمأنينة ، وهذا لا يكون إلا من خلال خليفة يعي ما عليه من واجبات اتجاه رعيته حيث يطوف في الليل على الأحياء إمَّا وحده ، أو مع أحد الصحابة ، فإذا وجد صاحب حاجة أسرع بتلبية حاجته ، وإن وجد فقيراً أعطاه ، وإن وجد مذنباً أخذه بذنبه ، وفي النهار يجلس للناس ومع كبار الصحابة، أمثال على بن أبي طالب، وعثمان بن عفان ، وعبد الرحمن بن عوف ، فيقصده المتخاصمون ليقضي بينهم فيستشير مجالسيه ويقضي فيهم وكثيراً ما كان يأخذ برأي عليّ عليه السلام ، حتى ليروى أنه مرت سنة دون أن يعرض لعمر شيء من خصومة أو جريرة.

والأمن لا يمكن أن يستتب إلا بالعسس في الليل وأن يطوف في النهار ومراقبة الأسواق والمعاملات فيها وترقب وصول القوافل وحمايتها . [3]

تكمن وصية عمر (رض) إلي عماله في الآتي:

١- أن يكون مثل عمر في الحزم والعدل والبر والرحمة.

٢- أن يسووا بين العرب في المعاملة على اختلاف منازلهم من شبه الجزيرة.

قوله : اجعلوا الناس عندكم سواء، قريبهم كبعيدهم، وبعيدهم كقريبهم إيّاكم والرشا

---

[1] البلاذري (أبو العباس ؛ أحمد بن يحي بن جابر) : فتوح البلدان، حققه وشرحه وعلق على حواشيه وأعد فهارسه وقدم له عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع، منشورات مؤسسة المعارف بيروت، لبنان ١٩٨٧، ص ٦٣٧، ٦٤٢ .

(*) حائطاً : البستان .

[2] السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص ١٤٧

[3] انظر: د. عبد الباسط بدر : التاريخ الشامل للمدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٩٩٣ ، الجزء الأول ص٢٦٩،٢٦٨

والحكم بالهوى، وأن تأخذوا الناس عند الغضب! فقوموا بالحق ولو ساعة من النهار.

لذلك كان عمر يرى نفسه مسئولاً أمام الله وأمام ضميره عن إقامة العدل بين الرعية لذلك تراه شديد الحساب لنفسه ولهؤلاء العمال ، وهناك العديد من الروايات التي تؤكد ذلك، وخير مثال على ذلك أنَّ أبا عبيده كان يوسع بالشام على عياله، فلما بلغ عمر ذلك نقصه من عطائه حتى شحب لونه وتغيرت ثيابه وساء حاله. فلما عرف عمر ما صار إليه أمره قال : " يرحم الله أبا عبيدة ما أعف وأصبر ورد عليه ما كان حبسه عنه".

أما عن عدله أيضاً: فقد عزل سعد بن أبي وقاص عن إمارة الكوفة لا شيء إلا لمصلحة يراها في عزله ؛ لأنَّ طائفة من أهل هذه المدينة شاروا به وقالوا لعمر: إنه لا يقسم بالسوية ولا يعدل في الرعية ولا يغزو في السرية.

وكان عمر يتلقى بعماله في موسم الحج بمكة ، والذي يعتبر مركز أو مجلس القضاء، إن صح التعبير لمحاسبتهم وتوجيههم وليرى في نفس الوقت مبلغ دقتهم في الاضطلاع بواجبهم وتنزههم حين أدائه عن الإفادة لأنفسهم أو لذويهم ، ومن شدة دقته يحصى أموال الولاة قبل ولايتهم ، والويل من كان موضع شبهة ، وله قول مشهور "نحن إنما بعثناكم ولاة ولم نبعثكم تجاراً". ورغم كل هذه المحاسبة فهي لا تعني أضعاف سلطتهم أو الحط من قدرهم طالما التزموا العدل والمساواة ، فإذا اعتدى عليهم مع ذلك معتد أو استهان بأمرهم مستهين عوقب أشد العقاب. وهدفه من بعثهم إلي العرب ليبذلوهم بل ليقيموا بينهم حدود الله بالعدل والقسط. وكذلك كانت وسيلة اتصال عمر ومعرفة أخبار عماله ولاياتهم عن طريق البريد.

البريد(*)عرف عند المسلمين منذ اتساع الدولة الإسلامية في مطلع عهد الخلفاء الراشدين، واشتهر أمر البريد في خلافة عمر بن الخطاب، بسبب اتساع الدولة وضرورة الصلة بين الخليفة وبين قواده وعماله عن طريق البريد، ولم يكن البريد في عهد عمر خاصاً بأعمال الحكومة، بل إن عمر كان يأمر منادياً ينادي في الناس بأن بريد المسلمين يريد أن يخرج إلي ناحية كذا فمن كانت له حاجة فليكتب. وكان عمر نفسه، يتولى الكتابة أحياناً لمن لا يعرفون الكتابة ويريدون أن يكتبوا لذويهم المجاهدين ، وعلى هذا كان بريد المسلمين يشمل رسائل من الخليفة إلي عماله وإلي رؤساء جند المسلمين. كما كان يحمل الرسائل من الناس إلي ذويهم بالميدان".

يحس كثير من الغربيين بالدهشة إذ استطاع عمر أن يسيطر على العالم الإسلامي مع اتساعه في عهد المواصلات البدائية.

(*) اسم المسافة محددة هي اثنا عشر ميلاً، ثم أطلق اللفظ على من يحمل الرسائل ويسير بها هذه المسافة ليسلمها إلي آخر يسير بها مسافة أخرى مماثلة وهكذا، ثم أطلق اللفظ أخيراً على الرسائل نفسها.
انظر د. على عبد المعطى محمد، د. محمد جلال شرف، الفكر السياسى فى الإسلام "شخصيات ومذاهب" ص ١٣٥.

والإجابة سهلة فقد كان عمر يهتم اهتماماً كبيراً باختيار ولاته ، ويـراقبهم بوسـائل مختلفة بعد الاختيار حتى يمكن القول أنّ عين عمر كانت في كل مكان(١).

فعلى سبيل المثال رسالة عمر أمير المؤمنين إلي أبي موسى الأشعري وتأميره علـى أهل البصرة "المشهور بكتاب سياسة القضاء وتدبير الحكم". كتلخيص لسياسة عمر وتغنينا عن كل قول:

" بسم الله الرحمن الرحيم

من عبد الله عمر أمير المؤمنين إلي عبد الله بن قيس " يعني أبا موسى الأشعري" سلام عليك. أما بعد : فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعه. فافهم إذا أدى أليك فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له. آس بين الناس في مجلسك ووجهك، حتى لا يطمع شريف في صيفك ولا ييأس ضعيف في عدلك ، البينة على من أدعى ، واليمين على من أنكر. والصلح جائز بين الناس إلا صلحاً أحل حرمًا أو حرم حلالاً ، ولا يمنعنك قضاء قضيته بالأمس ، فراجعت فيه نفسك ، وهديت لرشدك ، أن ترجع إلي الحق ، فإن الحق لا يبطله شيء ، واعلم أن مراجعة الحق خير من التمادي في الباطل ، الفهم الفهم ، فيما يتلجلج في صدرك ، مما ليس فيه قرآن ، ولا سنة ، واعرف الأشباه والأمثال ، ثم قس الأمور بعد ذلك، ثم اعمد... اجعل لمن ادعى حقاً غائباً أحداً ينتهي إليه ، فإن أحضر بينه أخذ بحقه وإلا استحللت عليه القضاء ، والمسلمون عدول في الشهادة إلا مجلوداً في حدٍ، أو مجرباً عليه شهادة زور أو ظنيناً في ولاء أو قرابة. إن الله تولى منكم السرائر ودراً غيكم بالبينات ، وإياك والقلق والضجر والتأذي بالخصوم في مواطن الحق التي يوجب الله بها الأجر ويحسن الذخر، فإنه من صلحت سريرته فيما بينه وبين الله، أصلح الله ما بينه وبين الناس ، ومن تزين للدنيا بغير ما يعلم الله منه شأنه الله ، فإن الله لا يقبل من عباده إلا ما كان خالصاً. فما ظنك بثواب عند الله في عاجل رزقه وخزائن رحمته. والسلام " (٢) .

توسيعه للمسجد النبوي:

نظراً لتزايد المصليين وخصوصاً في موسم الزيارة قبل الحج وبعده وبسبب ضـيق رقعه المسجد لكل المصلين، قرر عمر أن يعيد بناءه وتوسيعه ، فالمسجد لم يكن مقر لعبـادة فقط ، وإنما مؤتمر أو مجلس يضم المسلمين، لذا حرص عمر حين أمر بالزيـادة أن يجعلـه خالصاً للصلاة ولشئون الحكم .

فقد كان أهل المدينة يتخذون منه دار ندوتهم ، ويتحدثون به فـي شـئون تجـارتهم، ويجعلون منه مكان سمرهم وتفاخرهم ، حتى كان يعلو فيه اللفظ أحياناً وأمير المؤمنين جالس

---

(١) انظر كل من: د.أحمد شلبي : موسوعة التاريخ الإسلامي ص٦١٠ ، ٦١١ ، د. عبد الباسط بدر : التاريخ الشامل للمدينة المنورة ، ص ٢٦٨.

(٢) د. محمد حميد الله : الوثائق السياسة للعهد النبوي والخلافة الراشدة ، ص٤٢٨ .

ينظر في الجسيم من مهام الدولة ، لذلك اتخذ إلي جانب المسجد بعد توسيعه مكاناً سمي البطيحاء وقال : من أراد أن يلفظ أو يرفع صوتاً أو ينشد شعراً فليخرج إليه على أن ما أحدثه عمر من الزيادة في عمارة المسجد لم يتجاوز توسعه رقعته وزيادة عدد أبوابه ، أما سائره فبقى كما بناه رسول الله، إذ جعل الجدر من الحجارة وما فوقه " والعمد من الخشب والسقف من الجريد ويقول عمر (رضي) لولا أنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : " ينبغي أن نزيد من مسجدنا ما زدت ".

هذا المسجد الذي أصبح عاصمة ومقراً لإصدار أوامر عمر إلي إمارات الجند.

كما عمل على توحيد صلوات التراويح في رمضان من العام الرابع عشر للهجرة، توافد الناس إلي مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلوا العشاء وتفرقوا في أطراف المسجد ليصلوا السنن والتراويح ، وكان يصلونها متفرقين، فوقف عمر وطلب منهم أن يجتمعوا وأن يصلوا صلاة القيام جماعة، وأن يكمل من شاء معه إلي عشرين ركعة، وانتدب أبي بن كعب لإمامتهم، وهو رابع أربعة أعلم الناس بالقرآن وتلاوته، ففعل الناس ذلك، وأمضوا بقية ليالي رمضان يصلون التراويح جماعة وكتب عمر بذلك إلي الأمصار فصارت سنه في المسلمين [١].

ويرد القاضي أبي الحسن عبد الجبار عن بعض المطاعن في كتابه "المغنى في أبواب التوحيد" حول عمر بن الخطاب وتوحيده لصلوات التراويح.

يقول: ربما قالوا: إنه أبدع في الدين ما لا يجوز كالتراويح وذلك مخالف للقرآن والسنة . فيرد على ذلك: أن قيام شهر رمضان قد روى عن الرسول أنه عمله وتركه، فإذا علم أن ذلك الترك ليس للنسخ صار سنة يجوز أن يعمل بها. فإذا كان ما لأجله ترك عليه السلام من التنبيه بذلك على أنه ليس بفرض ومن تخفيف التعبد ليس بقائم في فعل عمر لم يمتنع أن يدوم عليه ، فما الذي يمنع من أن يعمل به على وجه يعلم أنه مسنون؟ ولأن يجعل ذلك مدحاً لما فيه من تحصين القرآن وحفظه . [٢]

اهتمامه بالتعليم :

عناية عمر بالدين ورعايته له لم تتوقف عند هذا الحد بل تجاوز ذلك إلي إنشاء ما يعرف بالكتاتيب ، وعممه على جميع المناطق التي دخلها الإسلام ؛ لأنه لم يكن المسلمون يتخذون دوراً خاصة للعلم بل كان الرجل يعلم ابنه أو ابنته بما لديه من الوقت ، وباستثناء

---

[١] انظر : د. محمد حسين : الفاروق عمر ، ص ١٩٣ ؛ د. عبد الباسط : والتاريخ الشامل للمدينة المنورة ، ص٢٧١ .

[٢] القاضي عبد الجبار : في المغنى في أبواب التوحيد والعدل، ص ٢٧ .

بعض أسرى بدر الذي كان فداؤهم تعليم صبيان المسلمين، لم يكن في المدينة من يعلم أبناء المسلمين. وفي عهد عمر عندما كثرت غيبة أرباب الأسر في الجهاد، وكثر صبيان المسلمين سواء من زوجاتهم الحرائر أو من السبى الوافد فأمر عمر (رض) باتخاذ كتاتيب في كل حي يغدو إليه الصبيان يتعلمون فيه كتاب الله ومبادئ القراءة والكتابة ، وجعل للمعلم المتفرغ له أجراً على عمله ، فاستحسن الناس هذا ، وانتشرت الكتاتيب في أحياء المدينة وضواحيها(١) ولحرصه على التعليم كان عمر يمر عليها وينظر ما فيها من تعليم وهذا موقف طريف ولكنه في نفس الوقت يدل على حرص عمر (رض) على ضرورة تعليم المسلمين وأبنائهم.

يذكر أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لقي أعرابياً فقال له هل تحسن أن تقرأ قال نعم، قال: فاقرأ أم القرآن، فقال: والله ما أحسن البنات فكيف الأم فضربه ثم أسلمه إلي الكتاب فمكث فيها ثم هرب وأنشأ يقول:

أتيت مهاجرين فعلموني ثلاثة أسطر متتابعات
وخطوا لي أبا جادو وقالوا تعلم صعفضاً وقريشات
وما أنا والكتابة والتهجي وما حظ البنين من البنات(٢)

ومن الملفت للانتباه أنه عم نظام المعلمين حيث يرسلهم إلي الأمصار ليقرئوا الناس القرآن ويعلموهم شرائع دينهم ، ولم يكن عمر في ذلك مبتكراً ، فقد كان النبي "ﷺ" يرسل بعض أصحابه إلي القبائل – بعد إسلامها – ليقرئوهم القرآن ويعلموهم أصول الدين ، ولكن فضل عمر في أنه عمل هذا النظام وأرسل المعلمين إلي الأمصار ليزيدوا المسلمين علماً بدينهم ويعظوهم ويقرئوهم القرآن.

سياسته الخارجية :

جهاد وفتح :

ربما يمكن القول إنّ الإسلام كان يبقى من دون الفتح ديناً ثانوياً محصوراً في نطاق الجزيرة العربية ، إلا أن الفتح كان متجسداً في نفس الطفرة التي جعلت الإسلام ينتصر في الجزيرة العربية ، فمنذ أن استقرت في المدينة كانت السلطة النبوية قد صنعت آلتها الحربية التي لم يمكن لها أن تتوقف حيث عمل أبو بكر على إخضاع العالم القبلي المتمرد والمرتد يسير في منطق العمل النبوي ، كذلك عندما أرسل حملة عسكرية بقيادة أسامة بن زيد إلي تخوم سوية باتجاه قبائل قصاعة ، إنما كان يطيع وينفذ المقاصد النبوية في المضي نحو الشمال.

---

(١) انظر د. عبد الباسط بدر : التاريخ الشامل للمدينة المنورة ، ص٢٧٣ ؛ د. طه حسين : الشيخان " الصديق أبو بكر والفاروق عمر " ، ص١٩٩.

(٢) أبو الفرج الأصفهانى : الأغاني، الجزء الأول، ص١٦٦

إنّ العنف الغازي الذي راح يجعل من العرب شعباً امبراطوريا كبيراً لم يكن إطلاقاً تعبيراً عن بدواتهم أو عن غرائزهم الحربية ، ولكنه كان حقاً سمة أساسية من سمات دولة المدينة، دولة مستقرين حضريين ، والواقع إنَّ هذه الدولة كانت تحظى في إرادتها الحربية بتأييد أكثرية ، وليس بتأييد كلي من قبائل بدوية مدربة على الحرب وجاهزة للجهاد. إذن الدولة هي التي جندتهم في مسار الفتح وليس العكس، فإن رجالاً مثل أبي بكر وعمر وهم قرشيون لا علاقة لهم بالبداوة طرحوا أنفسهم كقادة حرب، وفيما يتعلق بعمر فقد طرح نفسه كقائد شعب أصيل ، وبالطريقة نفسها كان القادة الذين قادوا الفتح عملياً قريشين هم أيضاً ينتمون إلي قبيلة لم تكن مشهورة بقيمتها الحربية ومع ذلك، كانوا هم الذين أخضعوا وحطموا، عبر عملية عسكرية سهلة في الجزيرة العربية قبائل حربية كبرى مثل قبائل أسد حنيفة، بكر، مذحج، قبل أن يقوضوا الجيشين البيزنطي والفارسي ، وهم كثيرين نذكر منهم على سبيل المثال؛ خالد بن الوليد، عكرمة بن أبي جهل، عمرو بن العاص، شرحبيل بن حسنة ، يزيد بن أبي سفيان، سعد بن أبي وقاص. ولذا فما من شيء أكثر خطأً من جعل الفتح العربي نوعاً من انفجار طاقة حربية لدى بدو يقذفون كأرهاط على بلدان المشرق الغنية، الحقيقة أن البدو لم يكونوا سوى أداة سياسية حربية وتنظيم حربي أنشاهما الحضر ، وأنهم كانوا خاضعين لانضباط جيوش تنظمها دولة ، إذن القضية وجود آلة حربية أنشأها النبي وطورها أبو بكر وعمر حيث التوسع اللامتناهي ، وهذه الآلة لم يكن أن توجد إلا بالاستناد إلي شهية الغنائم لدى دوائر من العرب واسعة أكثر فأكثر ، هذا يعني أن الحوافز الدينية والسياسية والاقتصادية متشابكة تشابكاً قوياً وتتضافر كلها لإقامة الدولة الإمبراطورية.

فالقوة نفسها التي دمرت المجموعة اليهودية في المدينة والتي فتحت مكة، أخضعت الطائف، وشنت عشرات الغارات أو الغزوات ثم حطمت من خلال الردة القوي القبلية الواحدة تلو الأخرى، كانت هي نفسها التي تمكنت من أن تبيد بطريقة لا ترد الجيشين البيزنطي والفارسي.

بذا كانت الوحدة السياسية لبلاد العرب بعض ما شغل به عمر في الخلافة الصديق وازداد عند توليته أمر المسلمين ، حيث اهتم عمر بحركة الفتوح التي بدأت في عهد عمر بحركة الفتوح التي بدأت في عهد أبي بكر ، لذا أول ما بدا بحث الناس للخروج إلي الجهاد ويرسل الرسل من المدينة إلي القبائل في الجزيرة العربية كي ينهض الناس إلي الفتوح ، ولبى المسلمون داعي الجهاد فكان يخرج إليهم عمر ويوصيهم بتقوى الله والبلاء في الجهاد ، ثم يؤمر عليهم أميراً ويرسلهم في بعث إلي الشام أو العراق ليعضدوا الجيوش الغازية هناك في مواجهة الروم والفرس[1].

---

[1] انظر حسن أحمد الخطيب : فقه الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢، ص٣٣٤ .

وقد حارب المسلمون من أجل عقيدتهم فكسبوا انتصارات حاسمة في مختلف الميادين، عكس جنود الروم والفرس فقد سمعوا عن مبادئ الدين الإسلامي وسماحته ، وعلى أنه دين يسوى بين الملك والسوقة كما سمعوا حكام فقراء يرقعون الثياب ويخصفون النعال ، وكانوا يقارنون بينهم وبين المسلمين ، حيث استبداد الملوك وبذخهم ، وشعوبهم أضعفتها الخلافات الدينية حيث أدرك الجندي أنه يدافع عن شيء لا حق له فيه ، ويدخل في حروب لا ناقة له فيها ولا جمل ، كل ذلك من أجل السادة ، ولهذا كان ملوك الفرس يدركون أن جنودهم يحاربون دون رغبة ، لدرجة اضطر القائد الفارسي في موقعة " نهاوند" أن يقيد جنوده بالسلاسل حتى لا يفروا، وقد سميت هذه الموقعة "موقعة ذات السلاسل" ، وكان هذا حال الروم في موقعة اليرموك تسلسلوا لئلا يطمعوا أنفسهم في الهرب.

في حين كانت الشعوب المغلوبة على أمرها والتي كانت تحت احتلال الفرس والروم تعاني المر ، حيث كانت صدورهم تتأجج بنار الغضب ضد الاستعمار والاستبداد والضرائب الفادحة التي كانت تؤخذ على الرؤوس والملابس وأثاث المنازل بل، على الأموات ولهذا يعتبر الإسلام والمسلمين المنقذ لهم من هذا الجحيم ، ودليل على ذلك أن مصر كانت تعرف عند الرومان بمزرعة القمح حيث يزرع المصريون وتنبت أرض مصر ويحصد المصريون ثم يؤخذ منهم نتاجهم دون عدل أو رحمة[1]، ولهذا اعتبر الزحف الإسلامي حركة قامت بها القبائل العربية المتحررة بالجزيرة العربية لتحرير الشعوب العربية التي كانت ترزح تحت الاحتلال الفارسي أو الروماني.

أما عن الفتوحات التي تمت في عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب فهي كثيرة نذكرها في هذا المقام :

- ففي سنة أربع عشرة فتحت دمشق ما بين صلح وعنوة وحمص، وبعلبك صلحاً والبصرة والأبلة كلاهما عنوة.
- وفي سنة خمس عشرة فتحت الأردن كلها عنوة إلا طبرية فإنها فتحت صلحاً وفيها كانت وقعة اليرموك والقادسية.
- وفي سنة ست عشرة فتحت الأهواز والمدائن وأقام بها سعد الجمعة في إيوان كسرى وهي أول جمعة جمعت بالعراق ، وذلك في صفر ومنها كانت وقعة جلولاء ، وهُزم فيها يزد جرد بن كسرى ، وتقهقر إلي الري ، وفيها فتحت تكريت وفيها سار عمر ففتح بيت المقدس كما فتح حلب وأنطاكيه ومنبج صلحاً وسروج عنوة ومنها فتحت

(1) انظر د. أحمد شلبي : موسوعة التاريخ الإسلامي ، ص٥٨٦، ٥٨٧

قرقيسياء صلحاً ، وفي ربيع الأول كتب التاريخ من الهجرة بمشورة على بن أبي طالب.

- وفي سنة تسع عشرة فتحت قيسارية عنوة.
- وفي سنة عشرين فتحت مصر عنوة ، وقيل مصر كلها صلحاً إلا الإسكندرية فعنوة وقال على بن رباح المغرب كله عنوة وفيها فتحت تستر، وفيها هلك قيصر عظيم الروم، وفيها أجلى عمر اليهود عن خيبر وعن نجران، وقسم خيبر ووادي القرى.
- وفي سنة إحدى وعشرين، فتحت الإسكندرية عنوة، ونهاوند ولم يكن للأعاجم بعدها جماعة وبرقة وغيرها.
- وفي اثنين وعشرين فتحت أذربيجان عنوة وقيل صلحاً. والدينور عنوة وماسبذان عنوة، وهمذان عنوة، وطرابلس المغرب وعسكر وقومس.
- وفي سنة ثلاث وعشرين كان فتح كرمان وسبحستان، ومكران من بلاد الجبل وأصبهان ونواحيها وفي آخرها كانت وفاة سيدنا عمر رضي الله عنه. [1]

وهذا إن دل على شئ فإنما يدل على أن عمر بن الخطاب سياسته تسير فى خطين متوازيين ، خط للفتوحات الإسلامية وخط لتنظيم الدولة ورعايتها وإقامة العدل فيها وفق الشريعة الإسلامية .

مؤامرة العلوج :

قضى عمر عشر سنوات، منكراً نفسه وأهله، متوجهاً بكل قواه لينهض بالعبء العظيم متجرداً لله ولدين الله ، فقد كان القاضي الذي يفصل في الخصومات ، والقائد الأعلى للجيش، والأب البار الرحيم لجميع المسلمين صغيرهم وكبيرهم فقيرهم وغنيهم ، والإداري الحكيم يسرت له حكمته أن يسوس الأمم المتباينة في الجنس واللغة والدين ويدبر أمورها تدبيراً لا نهاية له وقد أخذ منه الزمن ، ما يأخذه من كل إنسان ويرسم خطوطه على العمر.

فقد حج عمر في السنة الثالثة والعشرين للهجرة فلما فرغ من مناسك الحج رفع يديه إلي السماء وقال: اللهم كبرت سني ورق عظمي وضعفت قوتي وانتشرت رعيتي، فاقبضني إليك غير عاجز ولا ملوم!" .

العنوان يحمل اسم المؤامرة تُرى ما سبب هذه المؤامرة ؟

كان عمر قد منع غير المسلمين من دخول المدينة بعد أن أخرج منها البقية الباقية من

---

[1] انظر: السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص١٥٠-١٥١ ؛ القلقشندي : مآثر الأناقة في معالم الخلافة ، تحقيق عبد الستار أحمد فرج ، الكويت، ١٩٦٤ ص ٩٥، ٩١ .

اليهود، وأمر أن ينظر في السبي فمن بلغ الحلم من الذكور ولم يسلم فيخــرج منهــا أيضاً، كما منع الموالي والتجار غير المسلمين من الإقامة فيها، غير أن أهل المدينة احتــاجوا إلي بعض الحرفيين ، ولم يكن فيهم من يسد حاجة الناس من تلك الحرف، فســألوا عمــر أن يسمح لبعض الصناع من غير المسلمين بالبقاء فيها ، فسمح لأعداد ضئيلة وكان من بين الذين سمح لهم رجلٌ من سبي فارسي وقع في سهم المغيرة بن شعبة رضي الله عنه يتقن الحــدادة والنجارة والنقش اسمه "أبو لؤلؤة" ظل على مجوسيته ولم يسلم ، فاستأذن المغيــرة عمــر أن يبقى هذا الرجل في المدينة ليستفيد أهلها من مهارته فأذن له عمر. ترك المغيرة لأبي لؤلــؤة حرية العمل والكسب من الحرف التي يتقنها على أن يدفع له مئة درهم كل شهر فعمله يــدر عليه ربحاً وافراً.

وبينما كان عمر يجول الأسواق لقيه أبو لؤلؤة وشكا إليه ما يدفعه، فسأله عمر عــن عمله فأخبره أنه نجار وحداد ونقاش فرأى عمر أن هذه المهن تدر عليه أرباحاً كثيرة فقال له عمر : " اتق الله وأحسن إلي مولاك " ومن نية عمر أن يلقى إلي المغيرة فيكلمه فيخفف عنــه فغضب العبد وقال: وسع الناس كلهم عدله غيري فأضمر على قتله.

وعند صلاة الفجر خرج عمر إلي المسجد ، وتجمع الناس وأقيمت الصلاة ووقف عمر يسوى الصفوف بيده ، ثم كبر وبدأ الصلاة، وفجأة شق الصفوف أبو لؤلؤة وهو يحمل خنجراً مسموماً ذا حدين ، ووصل إلي عمر فانهال عليه بطعنات غادرة شق أحداها ما تحت ســرته حتى سمعوه يقول قتلني – أو أكلني الكلب ، وذلك حين طعنه العلج بسكين ذات طــرفين، لا يمر على أحد يميناً أو شمالاً إلا طعنه حتى طعن ثلاثة عشر رجلاً مات منهم سبعة ، فأدركه عبد الرحمن بن عوف وكان يلبس برنساً (*) فخلعه وألقاه عليه ليتفادى خنجره فلما ظن العلج أنه مأخوذ نحر نفسه وأسرع الناس إلي عمر وهم يقولون: سبحان الله فصلى بهم عبد الرحمن صلاة خفيفة فلما انصرفوا قال: يا بن العباس انظر من قتلني فجال ساعة ثم جاء فقال: غــلام المغيرة قال: الصنع ؟ يعني الذي يصنع بيديه – قال: نعم، قال: قاتله الله لقد أمرت به معروفاً الحمد الله الذي لم يجعل ميتتي بيد رجل يدعى الإسلام.

وهناك قول آخر لعمر حين عرف أن الذي طعنه هو أبو لؤلؤة الفارسي "قــد كنــت نهيتكم أن تجلبوا علينا من علوجهم أحداً فعصيتموني!" (١)

ويمكن أن يكون بالمدينة من هؤلاء العلوج جماعة إن يكونوا قليلين فهــذه الحفيظــة

(*) ثوب فضفاض له غطاء الرأس.

(١) انظر د. عبد الباسط بدر: التاريخ الشامل للمدينة المنورة ، ص٢٨٠ ؛ د. عبد العزيز عبد الله الحميــدي: التاريخ الإسلامي مواقف وعبر ، دار الأندلس الخضراء، الطبعة الأولى، للنشر والتوزيع، جدة ١٩٩٨، المجلد الخامس، ص٣٥٩، ٣٦٠

تجمع قلوبهم وتوغر صدورهم . ومن يدري ! لعلهم ائتمروا فكانت فعلة فيروز .

" أبو لؤلؤة " ثمرة مؤامرة العلوج أرادوا بها شفاء ما في نفوسهم من غل وحسبوا أنهم قادرون بها على أن يشتتوا شمل العرب ويفتوا في أعضاء المسلمين .

وكما قال الله تعالى في كتابه العزيز :- { إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ } سورة الواقعة الآية١، ٢ .

عندما جاءته سكرات الموت فخشى عمر أن يبالغ أهله بعد موته في تكفينه ودفنه، فأوصى ألا يغسلوه بمسك أو يقربوا منه مسكاً على ما كان يصنع العرب بذوي المكانة فيهم وقال لابنه : اقصدوا في كفني فإنه إن لم يكن لي عند الله خير أبدلني خيراً منه ، وإن كنت على غير ذلك سلبني فأسرع سلبي ، واقصدوا في حفرتي ، ولا تخرجن معي امرأة ، ولا تزكوني بما ليس في ، فإن الله هو أعلم بي ، وإذا أخرجتم بي فأسرعوا في المشي ، فإنه إن يكن لي عند الله خير قدمتموني إلى ما هو خير لي ، وإن كنت على غير ذلك كنتم قد ألقيتم عن رقابكم شراً تحملونه "(١) .

وذهل كل من في المدينة ، وتجمع الناس حول بيته ينتظرون الخبر اليقين ، واشتدت وطأة الجراح على عمر ، فأرسل إلى أم المؤمنين عائشة رضي الله عليها يستأذنها أن يدفن في حجرتها إلى جنب الرسول صلى الله عليه وسلم . فقالت لقد كنت أعددت المكان لنفسي ووالله لأوثرن أمير المؤمنين .. وعاد الرسول إلى عمر بالإذن فطهر السرور على نفسه .

وكان عبد الله بن عمر يسمع هذه ! وقد جلس إلى فراش أبيه ووضع رأسه على فخذه . فلما أحسن عمر أنه موفٍ على لقاء ربه قال لابنه ضع خدي بالأرض . فقال له عبد الله : هل فخذي والأرض إلا سواء ! قال عمر : ضع خذى بالأرض لا أم لك ! فلما وضع ابنه خده بالأرض شبك بين رجليه وجعل يقول : ويلي وويل أمي إن لم يغفر الله لي؟ وظل يكررها حتى فاضت نفسه ." (٢)

والحقيقة هناك العديد من الروايات في اليوم الذي طعن فيه عمر ، واليوم الذي دفن فيه خلاف ، فإحداها تجرى بأنه طعن يوم الأربعاء ودفن يوم الخميس لثلاث ليالي بقين من ذي الحجة ، وتجرى أخرى بأنه طعن يوم الأربعاء ودفن يوم الأحد صباح هلال المحرم سنة أربع وعشرين . وتجرى رواية ثالثة بأنه توفى لأربع ليال بقين من ذي الحجة ، ثم روايات أخرى أنه توفي الثامن أو العاشر من المحرم سنة أربع وعشرين . وعلى أية حال دفن إلى جانب صاحبيه كممثل للحلقة الأخيرة من عصر العدل والحقيقة.

---

(١) د . محمد حسين هيكل : الفاروق عمر ، ٢٩١ .

(٢) انظر إعداد أبي عبد الله كسروى حسن : موسوعة آثار الصحابة ، ص ١٤١ ، ١٤٤

تعقيب :

إن اللبيب يتأمل هذه الحادثة محاولاً إيجاد الأسباب التي جعلت أبا لؤلؤة يقدم على ارتكاب فعلته الشنعاء ، إن هناك هدفين لهذه الجريمة ، هدف خاصاً وهدف عاماً .

أما الهدف الخاص : فهي الضريبة التي كان يخرجها إلى المغيرة ابن شعبة وهي من وجهة نظر أبي لؤلؤة لا تناسبه ، ولكن كان من المفروض عليه أن يكرر محاولة مقابلة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، وعرض جلية أمره ليخفف العبء عنه ولكن يبدو لي أن الضريبة كانت قناعاً يخفي وراءه ستر حقيقة الهدف العام عن الأعين.

أما الهدف العام : فاعتقد أن الفرس واليهود والنصارى الذين لم يدخلوا الإسلام في نفوسهم غل دفين على العرب المسلمين وعلى عمر خاصةً ، فالعرب المسلمون من خلال فتوحاتهم تولوا حكم تلك البلدان . فعلى سبيل المثال : اضطرار عاهل الفرس إلى الفرار وهو يزدجرد ، ووقوع الهرمزان في الأسر ، كما تم إجلاء اليهود من المدينة وفقاً لوصية الرسول عليه الصلاة والسلام قبل موته : " ألا يجتمع في جزيرة العرب دينان " وبموجبها وزع عمر أراضي خيبر على أهل المدينة فتملكوها ووضعوا فيها بعض مواليهم وعمالهم ليستثمروها .

ذكرنا أنفاً أن أبا لؤلؤة العلج يخفي سره ، وانتهى هذا السر بموته لكن كما يقال في المصطلح الحديث ليس هناك جريمة كاملة .

أراد الله تعالى أن يبين هذا السر حيث رأى عبد الرحمن بن عوف السكين التي قتل بها عمر " فقال : رأيت هذه أمس مع الهرمزان وجفينة فقلت : ما تصنعان بهذه السكين ؟ فقال : نقطع بها اللحم ، فإنا لا نمس اللحم ، وقال عبد الرحمن بن أبي بكر: مررت على أبي لؤلؤة قاتل عمر ومعه جفينة والهرمزان وهم نجيٌ فلما بغتهم شاروا ، فسقط من بينهم خنجر له رأسان ونصاب في وسطه فانظروا ما الخنجر الذي قتل به عمر فوجدوه نفس الخنجر .

إذا لم يبق في الأمر ريبة فقد أثبت هذان الشاهدان التامر الذي دبر ضد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب .

فأبو لؤلؤة كان خبيثا يحمل في صدره أشد الضغن على العروبة والإسلام لأنه عندما يرى السبي الصغار مسح رؤوسهم وبكى وقال : أكل عمر كبدي ! وكل ذلك كان قبل رفع شكواه عن المغيرة ، أما جفينة فقد كان نصرانياً خبيثاً يجتمع بهما ويشاركهما آراءهما

[الهرمزان وأبو لؤلؤة] .

إذا هي مؤامرة دبر لها هؤلاء العلوج وربما يكون من الأمم الأخرى من كان مشترك معهم في هذه المؤامرة .

وخير ما نختم به رثاء عاتكة بنت زيد بن عمر بن نفيل عمر ، تنشد قائلة :

" عين جـودي بعبـرةٍ ونحيـب ... لا تَمَلّـى علـى الإمـام الصّـليب
فجعتني المنون بالفـارس المعلـم ... يـوم الهيـاج والتأنيـب
عصـمة الـدين والمعـين علـى ... الدهر وغيث الملهوف والمكـروب
قل أهل الضراء والبؤس : موتـوا ... إذا سقتنا المنون كـأس شـعوب"(١)

طريقة عمر فى ترشيح الخليفة الجديد :

لما قتل عمر بن الخطاب كانت الدولة فى حال غير حالها الأول ، فقد فتحت الفتـوح واستقر العرب فى البلاد المفتوحة ، وأنشأوا فيها أمصاراً لهم وعظمت شوكتهم، فلـم يكـن يخشى عند موته من خذلانهم إذا طالت مدة اختيار الخليفة ، ولعل هذا من الأسباب التى دعت عمر إلى اختيار ستة من الصحابة هم : على بن أبى طالب ، وعثمان بـن عفـان ، وعبـد الرحمن بن عوف ، وسعد بن أبى وقاص ، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله ودعـاهم إليه إلا طلحة ، إذ كان غائباً وقال لهم : .... فإذا مت فتشاوروا ثلاثة أيام ، وليصل بالناس صهيب ولا يأتين اليوم الرابع إلا وعليكم أمير منكم ويحضر عبد الله بن عمر مشيراً ولا شيء له فى الأمر . (٢)

وذلك نصٌ يوضح ملامح المنهج الذى وضعه الفاروق حتى لا تتفرق كلمة المسلمين ، فقد ورد فى الطبقات الكبرى لابن سعد أن الفاروق دعا أصحاب الشورى وقال لهم : " تشاوروا فـى أمركم فإن كان اثنان واثنان فارجعوا فى الشورى ، وإن كان أربعة واثنان فخذوا طـف " جانب " الأكثر ، وإن اجتمع رأى ثلاثة وثلاثة فاتبعوا طف عبد الرحمن بـن عـوف واسـمعوا وأطيعوا". (٣) ثم أرسل إلى أبى طلحة ، قبل أن يموت بوقت قصير فقال : يا أبا طلحة كـن فـى

(١) السيوطي: تاريخ الخلفاء ، ص ١٦٧ .

(٢) الطبرى: تاريخ الأمم والملوك ، المجلد الخامس ، ص ٥٨١ .

(٣) ابن سعد (محمد بن سعد بن منيع الهاشمى البصرى المعروف) : الطبقات الكبرى ، دراسـة تحقيـق : محمد عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٥م ، الجزء الثالث، ص ٤٥ ؛ وانظر : ابن كثير: البداية والنهاية ، دقق أصوله وحققه د. على نجيب عطوى ، د. أحمد أبو ملحم ، أ. فؤاد السيد ، أ. مهند ناصر الدين ، أ. على عبد الساتر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، بدون تاريخ ، الجزء السابع، ص ١٥٠ .

خمسين من قومك من الأنصار مع هؤلاء النفر أصحاب الشورى ، فلا تتركهم يمضى اليوم الثالث حتى يؤمروا أحدهم ، اللهم أنت خليفتى عليهم . [1]

أعتقد هذه الضوابط التى وضعها الفاروق إلى حد ما منعت الاختلاف والشقاق ، وهنا نلاحظ الاختلاف بينه وبين أبي بكر ، فقد حدد أبا بكر شخص خليفته بالاسم وأتم مراسم تولى الخلافة عن طريق الاستخلاف ، نجد عمر بن الخطاب أوكل الأمر إلى المبشرين بالجنة ليختاروا أحدهم . اجتمع الرهط الذين ولاهم عمر فتشاوروا ، فقال لهم عبد الرحمن بن عوف: لست بالذى أنافسكم فى هذا الأمر ، ولكنكم إن شئتم اخترت لكم منكم ، فجعلوا ذلك إلى عبد الرحمن بن عوف ، وحينئذ مال الناس عليه يشاورونه ، وواصل هو الليل بالنهار خلال الأيام الثلاثة يشاور الناس ويشاور الرهط . فدعا إليه الزبير وسعداً ، ثم دعا عليه فناجاه حتى ساعة متأخرة من الليل ، ثم قام على من عنده وهون على أمل ، وقد كان عبد الرحمن يخشى من على شيئاً ثم دعا عثمان فناجاه حتى فرق بينهما المؤذن بالصبح .

وبعد صلاة الصبح طلب حضور الناس ، فلما اجتمعوا ، تشهد عبد الرحمن بن عوف ثم قال : أما بعد ! يا على إنى قد نظرت فى أمر الناس فلم أرهم يعدلون بعثمان، فلا تجعلن على نفسك سبيلاً ، وقال لعثمان : أبايعك على سنة الله ورسوله والخليفتين من بعده ، فبايعه عبد الرحمن ، وبايعه الناس المهاجرون والأنصار وأمراء الاجتهاد والمسلمون . [2]

والباحثة تجد العذر للفاروق فى حمايته للدولة الإسلامية من الفوضى بنظام الشورى فمن ذلك حصر الشورى ، فى هذا العدد المحدود وذلك .

(١) أضمن لنجاح هذا الأمر بخلاف ما لو جعلت لعموم الأمة فإنه سيدخل فى حق الاختيار ضعفاء الإيمان من أصحاب الهوى ، وربما دخل المنافقون ، وإذا كان الرأى للأكثرية فربما يتغلب أصحاب الدنيا على أصحاب الآخرة فيحل الفساد والفوضى .

(٢) حصر مدة اختيار الخليفة فى ثلاثة أيام لماذا ؟ لأن ذلك أحزم للأمر وأبعد من حدوث تدخل من بعض أصحاب الدنيا وقد يحدث بسببه فتنة بين المسلمين .

(٣) ادخال ابنه عبد الله ليكون مرجحاً لأحد الفريقين عند التساوى ، وفى حالة عدم رضاهم بحكمه يكون الترجيح للفريق الذى معهم عبد الرحمن بن عوف .

فقد جاء فى فتح البارى للمدائنى أن عمر قال لهم " إذا اجتمع ثلاثة على رأى وثلاثة على رأى فحكموا عبد الله بن عمر فإن لم ترضوا بحكمه ، فقدموا من معه عبد الرحمن بن

---

(١) المصدر السابق : ص ١٥٠ .

(٢) البخارى (أبى عبد الله ؛ محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة) : صحيح البخارى ، دار الحديث ، القاهرة ، بدون تاريخ ، المجلد الثالث ، الجزء التاسع، ص ٥٣٧ ، ٥٣٨ .

عوف [1] وسبب ذلك بما عرف به عبد الرحمن بن عوف من الزهد في مناصب الدنيا والتجرد للآخرة ، والحقيقة هناك العديد من الروايات التى توضح دور عبد الرحمن بن عوف خلال الأيام الثلاثة منها .

رواية البخارى تشير لما قام به عبد الرحمن منها قول المسور بن مخرمة : حتى إذا كانت الليلة التى أصبحنا منها فبايعنا عثمان – قال المسور : طرقنى عبد الرحمن بعد هيع من الليل ، فضرب الباب حتى استيقظت فقال : أراك نائماً فوالله ما اكتملت هذه الثلاث بكثير نوم [2] ثم أمره بدعوة بعض أهل الشورى .

وجاء فى آخر الرواية " فلما صلى الناس الصبح ، واجتمع أولئك الرهط عند المنبر، فأرسل إلى من كان حاضراً من المهاجرين والأنصار ، وأرسل إلى أمراء الأجناد – وكانوا وفوا تلك الحجة مع عمر – فلما اجتمعوا تشهد عبد الرحمن ثم قال : أما بعد ؛ يا على إنى قد نظرت فى أمر الناس فلم أرهم يعدلون بعثمان ، فلا تجعلن على نفسك سبيلاً، فقال – يعنى لعثمان – أبايعك على سنة الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم والخليفتين من بعده ، فبايعه عبد الرحمن وبايعه الناس؛ المهاجرون والأنصار وأمراء الأجناد والمسلمون . [3]

وهكذا تمت البيعة لعثمان بعد انتهاء المناقشات والمشاورات باختيار شخصى حظى بموافقة أهل الاختيار ، ثم بويع من قبل الأمة ، وأعتقد يمكن أن أتخيل شعور على بن أبى طالب رضى الله عنه عقب البيعتين ، وإحساسه بأنه سليب حقاً هو أهل له .

وواضح أن الاختيار كان صعباً بين شخصيتين كبيرتين ، اجتمعت فى كل منهما صفات يندر أن تجتمع فى أحد فى المعاصرين ، وأعتقد الفارق الوحيد يكمن فى إجابة كل منهما على سؤال عبد الرحمن بن عوف ، فعلى تعهد بأن يعمل بمبلغ علمه وطاقته ، ولا أعتقد أن هذا عيباً إنما هو مزية ، لأنه يريد الاجتهاد فى كل شئ ، كما أن عثمان تعهد بأن يعمل وفق كتاب الله وسنة رسوله وهذا أيضاً ليس عيباً لما عرف عن عثمان حبه لله ورسوله. وهكذا انتهت أمور البيعة وبدأت أول أيام خلافة الخليفة الجديد .

---

[1] ابن حجر العسقلانى (الإمام الحافظ أحمد بن على) : فتح البارى بشرح صحيح البخارى ، دار الفكر، بدون تاريخ ، المجلد السابع ، ص ٩٧ .

[2] صحيح البخارى : المجلد الثانى ، الجزء التاسع ، ص ٥٣٧ .

[3] المصدر السابق، ص ٢٠٦ .

جـ - ذو النورين * (عثمان بن عفان)

جاء عثمان بن عفان ، وهو الرجل الهين اللين الرقيق الذى يضطرب فى السبعين من العمر ، يحمل أعباء الخلافة بعد عمر بن الخطاب ، ولكنه لم يكن له حزم كحزم عمر بن الخطاب ، بحيث يفرض سلطانه وأمره على الناس كما فرضها سابقه ، والعرب لا يزالون ضعاف الروح القومية ، ميالة نفوسهم إلى الحرية وإنكار السلطان القائم ، فسكنوا إلى سلطانه فى أول الأمر بقوة الاستمرار ، وبدافع هيبة الخلافة التى كانت فى عهد "عمر" الأمر قوياً عالياً رفيعاً ، فلما مضت سنوات من خلافة عثمان ، وكان العرب قد تنفسوا الصعداء فيها لما وجدوه من لينه وبعده عن شدة عمر ، وتضييقه ولم يشدد عليهم فى أمر الدنيا كما كان عمر فأحبوه وفضلوا أيامه على أيام عمر ، حتى قال أحدهم : " لم يمت عمر حتى ملته قريش ، وقد كان حصرهم بالمدينة ، وقال : أخوف ما أخاف على هذه الأمة انتشاركم فى البلاد فإن جاء الرجل منهم ليستأذنه فى الغزو فيقول: قد كان لك فى غزوك مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يبلغك ، وخير لك من غزوك اليوم ألا ترى الدنيا ولا تراك ، وكان يفعل هذا بالمهاجرين من قريش ، ولم يكن يفعله بغيرهم من أهل مكة فلما ولى عثمان خلى عنهم ،

(*) هو أبو عبد الله وقيل أبو عمرو وقيل أبو ليلى عثمان بن عفان بن أبى العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف جد النبى صلى الله عليه وسلم ، وكنيته ذو النورين ؛ لأنه تزوج بنتي رسول الله صلى الله عليه وسلم رقية وأم كلثوم . وأمه أروى بنت كريز بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس بن عبد مناف . كان رضى الله عنه أسمر اللون معتدل القامة ، وقيل طوالاً ، حسن الوجه ، بوجهه أثر جدرى ، عظيم اللحية، أصلع – وقيل أنه يشبك أسنانه بالذهب. بويع بالخلافة بعد موت عمر رضى الله عنه غرة المحرم سنة أربع وعشرين من الهجرة ، وقد تقدم أن أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه تركها شورى فى الستة المذكورين وهم : عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام وسعد بن أبى وقاص وطلحة فآل الأمر منهم إلى عثمان، ويقال : إنه ولى وله ما بين إحدى وخمسين وثمان وخمسين سنة وقيل أقل من ذلك ، والبعض قال أنه لم يبلغ الستين ، والبعض الآخر قال إنه بلغ سبعين . والمهم من هذه الروايات أنه تولى الخلافة وهو طعن فى السن .

وكان فى كفه خاتم رسول الله صلى الله عليه وسلم فبقى فى يده نحواً من ست سنين من خلافته حتى سقط منه فى بئر آيس من آبار المدينة فما قدر عليه فاتخذ عثمان رضى الله عنه مكانه خاتماً من فضة ونقش عليه فيما يقال : " آمنت بالله الذى خلق فسوى " وقيل : نقش عليه : لتبصرن أو لتندمن . وبقى حتى قتل بداره يوم السبت وقيل الجمعة لثمان بقين من ذى الحجة سنة خمس وثلاثين من الهجرة ، وقيل يوم الأضحى من السنة المذكورة ، وسنه يومئذ اثنتان وثمانون سنة وقيل تسع وثمانون ، دفن يوم السبت وقيل دفن ليلاً وقبره بالبقيع خارج المدينة بأرض يقال لها حَشّ كوكب كان عثمان اشتراها وزادها فيه – وكانت مدة خلافته اثنتى عشرة سنة إلا اثنى عشر يوماً وقيل إلا ثمانية أيام . وكان له من الأولاد الذكور : عبد الله الأكبر من رقية بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم مات طفلاً ، وله أيضاً عمرو وعُمر وأبان وخالد وسعيد ومن الإناث أم سعيد وأم أبان وعائشة وأم عمرو وغير هؤلاء . انظر القلشقندى (أحمد بن عبد الله) : مآثر الأناقة فى معالم الخلافة، ، ص ٩٣ ، ٩٥ .

فانتشروا فى البلاد ، وانقطع إليهم الناس ، وكان أحب إليهم من عمر [١] .

منهجه وسياسته الداخلية :

سار فى خلافته على الشورى كما كان عليه أبو بكر وعمر فأخذ بها فى أول يوم من خلافته ، حين جمع أصحاب الرأى ليستشيرهم فى عبيد الله بن عمر ، وكان قد قتل الهرمزان حينما قيل أنه رؤى مجتمعاً بأبى لؤلؤة ومعهما الخنجر الذى قُتل به عمر فقال على : أشيروا علىّ فى هذا الرجل الذى فتق فى الإسلام ما فتق .

فقال علي: أرى أن تقتله وقال بعض المهاجرين : قُتل عمر أمس ويقتل ابنه اليوم!

وقال عمرو بن العاص : إن الله قد أعفاك أن يكون هذا الحدث ولك على المسلمين سلطان فقال عثمان : أنا وليه ، وقد جعلتها دية ، واحتملها فى مالى . [2]

والحقيقة كانت أول خطبة خطبها عثمان بن عفان بعد توليه منصب الخلافة " إنكم فى دار قلعة ، وفى بقية أعمار ، فبادروا آجالكم بخير ما تقدرون عليه فلقد أوتيتم، صبحتم أو مسيتم ، ألا وإن الدنيا طويت على الغرور ، فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغرور . اعتبروا بمن مضى ثم جدّوا ولا تغفلوا فإنه لا يغفل عنكم . أين أبناء الدنيا وأخواتها الذين أثاروها وعمروها ومنعوا بها طويلاً ؟ ألم تلفظهم ؟ أرموا بالدنيا حيث رمى الله بها ، واطلبوا الآخرة فإن الله ضرب لها مثلاً ، والذى هو خير فقال عز وجل : { وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا } سورة الكهف الآية ٤٥ وأقبل الناس يبايعونه"[3].

وأنا أتفق مع الدكتور حسن إبراهيم حسن فيما ذهب إليه حول هذه الخطبة فى أنها خطبة دينية وليست سياسية حيث يقول : " هذه الخطبة لا تبين لنا السياسة التى عول عثمان على إنتهاجها فى إدارة شئون دولته ، وإنما هى عبارة عن نصائح تتعلق بالدين لا بالسياسة. وكأن عثمان لا يريد أن يلزم نفسه سياسة خاصة يطمئن إليها المسلمون وغيرهم من أهالى الدولة الإسلامية فى عهده ، وقد يرجع سبب ذلك إلى شيخوخته ، وما فطر عليه من اللين والتدين والتعلق بآثار السلف" [4] .

كتب العديد من الكتابات الموجهة إلى عماله وكان أول كتاب إلى عماله :

---

(١) د. عبد المتعال الصعيدى : السياسة الإسلامية فى عهد الخلفاء الراشدين ، دار الفكر العربى ، الطبعة الأولى، سنة ١٩٦٢ ، ص ١٩٠ – ١٩١ .

(٢) المرجع السابق : ص ١٩١ .

(٣) د. حسن إبراهيم حسن، د. على إبراهيم : النظم الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الرابعة ، ١٩٧٠، ص ٤٥ .

(٤) المرجع السابق : ص ٤٥ .

" أما بعد : فإن الله أمر الأئمة أن يكونوا رعاة ، ولم يتقدم إليهم أن يكونوا جباة، وإن صدر هذه الأمة خلقوا رعاة ولم يخلقوا جباة ، وليوشكن أئمتكم أن يصيروا جباة ولا يكونوا رعاة ، فإذا عادوا كذلك انقطع الحياء والأمانة والوفاء ، ألا وإن أعدل السيرة أن تنظروا في أمور المسلمين فيما عليهم فتعطوهم ما لهم وتأخذوهم بما عليهم ، ثم تُثنوا بالذمة فتعطوهم الذى لهم وتأخذوهم بالذى عليهم ، ثم العدو الذى تنتابون فاستفتحوا عليهم بالوفاء " [1] .

هذا النص يبين توجيه الخليفة إلى الولاة الذين يتولون أمور المسلمين ، حيث يبين أنهم رعاة ، ومهمة الرعاة حفظ رعاياهم والعناية بهم وبذل الجهد فى صلاح أمورهم فى الدنيا والآخرة ، وليسوا جباة لأموالهم ، بل هم مستأمنون على تلقى موارد الدولة المالية وصرفها بأمانة وعدالة .

كما نبه على ما سيكون عند تغيير الولاة من رعاة إلى جباة ، بأن ذلك سبب فى تقلص مكارم الأخلاق التى مثل لها بالحياء والأمانة والوفاء ، والعلاقة بين الراعى والرعية علاقة متينة وذلك فى خلال اتفاق الجميع على هدف واحد وهو ابتغاء وجه الله تعالى .

فالراعى والرعية لكل منهم حقوق وواجبات . الراعى هدفه تقديم الرعاية والعدالة، والرعية من أجل الوصول إلى هدفها عليها تقديم الطاعة والولاء ، وهو شرط من شروط عقد الإمامة.

قلنا سابقاً إن عثمان تولى الخلافة وهو فى سن متقدمة الأمر الذى يتطلب منه تقبل مساعدة الآخرين فى حمل هذا الثقل ، وخصوصاً إذا كانت هذه المساعدة من أقربائه . فقد كان منهم القادة والأمراء قبل أن يتولى عثمان الخلافة فهم موضع ثقته وأحرص على إعانته والإخلاص له. هذا الأمر توسع فى شرحه الفلاسفة المسلمون خصوصاً عند تعرضهم للأشخاص الذين يساعدون الحاكم فى مهامه.

ولكن أعظم الشر وأدهاه ، وهو الذى تخوف منه عمر بن الخطاب قبل وفاته ونصح من يلى الخلافة بعده أن لا يضع أهله وأقاربه على رقاب الناس ، هو ما توسع به عثمان من توزيع الأعمال والإمارات بين أهله وأنسبائه فعلى سبيل المثال : تولى سعيد بن العاص (*)

---

[1] الطبرى ، الجزء الرابع ، ٢٤٤ – ٢٤٥ .

(*) سعيد بن العاص : سعيد بن العاص بن أميه ، الأموى ، القرشى ، صحابى من الأمراء الولاة الفاتحين : ربى فى حجر عمر بن الخطاب وولاه عثمان الكوفة وهو شاب وتولى المدينة فى عهد معاوية وهو فاتح طبرستان وأحد الذين كتبوا المصحف لعثمان . انظر ابن حجر (شهاب الدين أبا الفضل أحمد العسقلانى المصرى الشافعى المعروف) : الإصابة فى تمييز الصحابة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، بدون تاريخ، المجلد الثانى ، الجزء ٣ – ٤ ص ٩٥ ؛ والحنبلى (أبو الفلاح عبد الحي بن العماد) : الشذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، دار المسيرة ، بيروت، ١٩٧٩ ، الجزء الأول، ص ٤٠ .

أمر الكوفة بعد أن كانت للمغيرة بن شعبة . (*)

ضم حمص إلى دمشق والتى يتولى شؤونها معاوية بن سفيان (**) بعد أن كانت إلى عمير بن سعد ، وضم مصر إلى عبد الله بن سرح أخى عثمان من الرضاعة بعد أن كانت لعمرو بن العاص .

وتقبل الباحثة بشئ من الحذر أن يكون هؤلاء الأمراء فى أنهم لم يعودوا يخافون الخليفة ؛ لأنه لم تكن له تلك الرهبة التى كان يتمتع بها عمر بن الخطاب الذى كان يحاسب الأمراء والقادة بشئ من الحزم ، خصوصاً أن الدولة التى يحكمها اتسعت وتغيرت أحوالها وكثرت أموالها وازدادت مطامع رجالها وشهواتهم بالخروج إلى الأقاليم وامتلاك الضياع فيها . هذا بالإضافة إلى أن عثمان ترك للأغنياء أمر الزكاة يدفعونها كما يشاءون ، وبدأت الأموال تفعل فعلها فى نفوس العرب فتغريهم لدرجة انتشر فى المدينة بعض أنواع من اللهو ، وكان نتيجة هذا الثراء عودة أهل الحجاز إلى حياة الحواضر القديمة، فنعموا بسماع قصائد الحب كما جلبوا القيان الفارسيات والروميات ، بحيث اشتهرت مدينة النبى ومكة فى عهد عثمان بوجود أمهر المغنيين أمثال طويس وابن محرز وابن سريح . مما نتج عنه رد فعل معارض بين كثير من عقلاء المسلمين وأتقيائهم أمثال عبد الله بن مسعود (***)

(*) المغيرة بن شعبة : المغيرة بن شعبة بن أبى عامر بن مسعود بن عامر بن معتب بن مالك بن كعب بن عمرو بن سعد بن عوف بن قلسى – وهو ثقيف . بن منبه بن بكر ابن هوازن بن منصور يكنى المغيرة أبا عبد الله ، ويقال : أبا عيسى ، وأمه امرأة من بنى نصر بن معاوية شهد الحديبية مع الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك أول ما شاهده ، وأصيبت عينه يوم الطائف وحضر مع المسلمين قتال الفرس بالعراق وورد المدائن ، وولاه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب البصرة نحواً من سنتين ، وله بها فتوح وولى الكوفة وبها كانت وفاته عن عمر يناهز الخمسين . انظر البغدادى (الحافظ أبو بكر أحمد بن على الخطيب) : تاريخ بغداد ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، بدون تاريخ ، المجلد الأول، الجزء الأول، ص١٩١ .

(**) معاوية بن أبى سفيان : (٢٠ ق هـ – ٦٠ هـ) معاوية بن صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف القرشى الأموى . مؤسس الدولة الأموية بالشام وأحد دهاة العرب كان فصيحاً حليماً وقوراً ولد بمكة وأسلم يوم فتحها ٨ هـ . انظر الطبرى (٦ ، ١٨) ؛ وابن تيمية (شيخ الإسلام تقى الدين أحمد بن عبد الحليم) : منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية ، مطبعة : الكبرى الأميرية ، القاهرة ، ١٣٢١ هـ ، الجزء الثانى، ص ٢٠١ ، ٢٢٦ .

(***)عبد الله بن مسعود : أحد القراء الأربعة من السابقين ، ومن علماء الصحابة ، هاجر الهجرتين ، وصلى إلى القبلتين ، وشهد له رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة ، وكان صاحب نعل رسول الله ، ، وقد قال صلى الله عليه وسلم لو كنت مؤمراً أحد من غير مشورة لأمرت ابن أم عبد ، وكان أول من جهر بالقرآن بمكة وقد كان أقرب الناس هدياً ودلاً وسمتاً برسول الله صلى الله عليه وسلم ومن أقربهم إلى الله زلفى ، وسيرة عمر إلى الكوفة وكتب إلى أهلها : إنى قد بعثت عمار بن ياسر أميراً وعبد الله بن مسعود معلماً ووزيراً وهما من النجباء من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن أهل بدر فاقتدوا بهما وأطيعوا واسمعوا قولهما وقد آثرتكم بعبد الله على نفسى ، توفى سنة اثنين وثلاثين .

وأبى ذر الغفارى (*) وعمار بن ياسر هذا فضلاً عن أنه استحدث أشياء لم تكن فى عهد الرسول منها على سبيل المثال لا الحصر ؛ أول من قدم صوته بالتكبير ، وأول من أمر بالأذان يوم الجمعة ، وأول من قدم الخطبة على الصلاة فى العيد وأول من أخذ الزكاة على الخيل . وكان النبى صلى الله عليه وسلم قد أعفى من زكاة الخيل والرقيق وأول من حمى الحمى ، أى أنه خصص موضعاً فيه كلأ لا يقربه شخص آخر للرعى . (1)

والحق إنّ عثمان على ما كان عليه من تقدم السن واللين والسماحة لم يتساهل فى القضاء على المنكرات ، وإقامة حدود الله على الإطلاق وفى نفس الوقت له جهود مبذولة بذلها ولها أثرها فى حياة المسلمين ومستقبلهم ، حيث شهدت جمع المصحف وتوحيد نسخة وشهدت بناء المسجد النبوى وتوسيعه .

أما عن المصحف وتوحيد نسخه فقد حدث فى سنة الثلاثين للهجرة عاد حذيفة بن اليمان(**) من الجهاد فى الثغور إلى المدينة فزعاً وسارع إلى عثمان رضى الله عنه فى بيته وهتف بعثمان : أنا النذير العريان فأدرك الأمة ، فسأله عثمان جزعاً عن الأمر الذى ينذر به فأخبره بأنه شهد فى رحلته الجهادية اختلافاً بين بعض الناس فى قراءة القرآن ، وتمسك كل فريق بما يذهب إليه فى قراءته ، والخطر الذى ينجم عن هذا الاختلاف فما كان من عثمان رضى الله عنه إلا أن جمع وجوه الصحابة ، واستشارهم فى أن يجمع المصاحف الموجودة فى أوراق وجريد وعظام والحفظة ، ويضبطها فى رواية موحدة فاستحسنوا رأيه ، وكلف بهذه المهمة مجموعة من الصحابة وعلى رأسهم : زيد بن ثابت ، وسعيد بن العاص ، وأرسل إلى أم المؤمنين حفصة بنت عمر لترسل إليه المصحف الذى جمع فى عهد أبى بكر وكان محفوظاً عندها ليقارنوا به ويتخذوه مصحفاً رئيساً فأرسلته إليهم وقد أوصاهم عثمان بتقصى كل آية يسمعون بها ، وأن يستوثقوا فى روايتها ويستشهدوا على الراوى ، فإذا تمت النسخة قام الآخرون ونسخوا عنها نسخاً للأمصار . قيل أربعة وقيل سبعة وقام الجماعة بعملهم خير قيام

(*) أبو ذر الغفارى : جندب بن جنادة بن سفيان بن عبيد ، من بنى غفار ، صحابى ، قديم الإسلام يقال أسلم بعد أربعة وكان خامساً يضرب به المثل فى الصدق وهو أول من حيا رسول الله صلى الله عليه وسلم بتحية الإسلام روى له البخارى ومسلم ٢٨١ حديثاً ، انظر طبقات ابن سعد ، الجزء الرابع ، ص ١٦٥ ، ١٧٥ .

(١) انظر د. على عبد المعطى ود. محمد جلال أشرف : الفكر السياسى فى الإسلام شخصيات ومذاهب ، ص ١١٤ ، ١١٥ .

(**) حذيفة بن اليمان : وهو حُسيل بن جابر من بني عيسى حلفاء بني عبد الأشهل ، ويكنى أبا عبد الله . شهد أحداً وما بعد ذلك من المشاهد ، وتوفى بالمدائن سنة ست وثلاثين . ابن سعد : الطبقات الكبرى ، دراسة وتحقيق د. محمد عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٥م ، الجزء السادس ، ص ٩٤ .

بقيت واحدة من هذه النسخ فى المدينة ، والباقى أرسل إلى العواصم الكبيرة ، الكوفة والبصرة والشام. وفى روايات أخرى مكة واليمن والبحرين [١] .

المسجد النبوى تجديده وتوسيعه :

رأى عثمان رضى الله عنه المسجد النبوى أصبح يضيق بالناس وخصوصاً يوم الجمعة ، حيث يتوافدون من الأحياء البعيدة وضواحى المدينة خصوصاً فى مواسم الزيارة. فاستشار كبار الصحابة فى أن يعيد بناء المسجد ويوسعه فاستحسنوا رأيه .

ومما شجعه على هذا الأمر أن عمر بن الخطاب قام بهذا العمل قبله ، وبدأ العمل فيه فى صبيحة الأول من ربيع الأول ٢٩ هـ وانتهى منه فى شهر محرم عام ثلاثين للهجرة ، وقد أدخل عليه بعض التجديدات ، حيث وضعت له فتحات للتهوية والإنارة . وجصصت جدرانه . وكان لجدار المقصورة فتحات يرى منها الإمام وقد كلف عثمان حارساً بالصلاة خلفه تحسباً من عدوان غادر كعدوان أبي لؤلؤة على عمر بن الخطاب وجعل للمسجد إضاءة ليلية .

وقد دهش الكثيرون من هذا التغيير سُر به بعضهم وأنكره بعضهم . ورأوا فى التجديدات المحدثة مخالفة لما كان عليه فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فذكرهم عثمان أنه أخبرهم بما سيفعله قبل أن يبدأ العمل ويبين لهم مميزات هذا العمل [2] .

هذه لمحة بسيطة عن سياسته الداخلية فماذا عن سياسته الخارجية ؟

سياسته الخارجية :

خارج المدينة كان الجهاد مستمراً فى الآفاق يفتح للمسلمين مدناً فتحت كرمان وسجيستان ونيسابور وفارس طبرستان وهراة وباقى خراسان ، وفتحت أيضاً أرمينية وفتحت إفريقية وقبرص وقتل يزدجرد ملك الفرس بعد أن هرب إلى فرغانة وبلاد الترك.

وكان أول كتاب كتبه إلى أمراء الأجناد فى الأقاليم :

" أما بعد فإنكم حماة المسلمين وذادتهم ، وقد وضع لكم عمر ما لم يغب عنا ، بل كان على ملأ مناء، ولا يبلغنى عن أحد منكم تغيير ولا تبديل فيغير الله ما بكم ويستبدل بكم غيركم ، فانظروا كيف تكونوا فإنى أنظر فيما ألزمنى الله النظر فيه والقيام عليه" [٣] .

---

[١] انظر : د. عبد الباسط بدر ، التاريخ الشامل للمدينة المنورة ، ص ٢٩٣ ؛ المالكى (الإمام القاضى أبو بكر العربى) : العواصم من القواصم فى تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم ، خرج أحاديثه وعلق عليه محمود مهدى الاستانبولى ، حققه وعلق حواشيه الشيخ محب الدين الخطيب، وثقه وزاد فى تحقيقه والتعليق عليه مركز السنة للبحث العلمى ، الطبعة الثانية سنة ٢٠٠٠ ، ص ٦٨ .

[٢] انظر د. عبد الباسط بدر : تاريخ المدينة المنورة ، ص ٢٩٦ ؛ الإمام القاضى أبو بكر العربى : العواصم من القواصم فى تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم ، ص ٩٢ .

[٣] د. عبد العزيز بن عبد الله الحميدى : التاريخ الإسلامى مواقف وعبر ، دار الأندلس ، الطبعة الأولى ١٩٩٨ ، المجلد السادس، ص ٣٦٩ ، ٣٧٠ .

والمتأمل فى هذا النص إشارة صريحة على حكم الخلفاء الذين سبقوه فى الحكم يقـوم على الشورى ، وأن الخليفة وبعده الولاة ينبغى أن يسيرون على خط واحد وهو القيام بمهمة تطبيق الإسلام فى واقع الحياة كما أنه يوصيهم فى قوله : " ولا تغيروا فيغيـر الله بكـم ، لا يغيروا ما وضعه الله إلا يستبدل الله بهم قوماً آخرين فى الهيمنة والتمكين " .

الواقعة :

فى النصف الثانى من فترة ولاية عثمان بدأت الخلافة كنظام تواجه صعوبات جمة فقد تميزت هذه الفترة من حكمه بسخط عام فى شبه الجزيرة العربية والأراضى الجديـدة التـى فتحها المسلمون وعمت مشاعر الاستياء وعدم الرضا بين جماعات مختلفة ، وذلك لعدة أسباب نوجز بعضها نظراً لأهميتها :

١) افتقار عثمان إلى الحسم إزاء تفاقم المشكلات السياسية والاجتماعية للأمة فقد أغضب عدد كبير من الصحابة وبخاصة الأنصار والمسلمين الجدد بسبب سياسـة المحابـاة الصريحة التى اتبعها لصالح أقربائه .

٢) تذمر طبقة المقاتلين المتبرمين من فقرهم وحرمانهم من الفئ والغنائم ، واستئثار عمال عثمان الأموال لأنفسهم مدعين أن الفئ لله وليس للمحارب إلا أجر قليل يدفع إليـه ، فلما رأى هؤلاء المحاربون هذه الثروات الضخمة والأموال الكثيرة يستأثر بها الحكام والقواد من قريش فى حين هذه الأموال كانت تعطى للمحارب فى عهد الرسول ، ثـم فى عهد أبى بكر وعمر وبالتالى حقدوا على قريش ، واعتبروها مغتصبة لحقـوقهم وتمنوا الخلاص من سيادتها وحكومتها. فهو لم يكتف بذلك فقد كتب لمروان بخمـس مصر ، واتخذ الأموال واستسلف من بيت المال وقال : إن أبا بكر وعمر تركا مـن ذلك ما هو لهما وإنى أخذته فقسمته فى أقربائى فأنكر الناس عليه ذلك . (١)

٣) أخذ المسلمون عليه أنه أعاد عمه الحكم بن أبى العاص وأهله إلى المدينـة ، وكـان الرسول قد أخرجهم منها بسبب إيذاء الحكم للرسول ، ولكن عثمان شفع عند الرسول فى إعادته فلم يعده ، فلما ولى الخلافة أعاد الحكم إلى المدينة ، ولمـا مـات الحكـم ضرب على قبره فسطاطاً وولى ابنه الحارث بن الحكم سوق المدينة ، فأساء السـيرة وطمع فى جمع المال ، وآثر ابنه الآخر مروان بن الحكم فاتخذه وزيراً ومشيراً فأنكر المسلمون ذلك وسعى إليه أعلام الصحابة فلاموه فيه . (٢)

بدأت الثورات همساً . ثم ارتفع الهمس وأحس الخليفة أن الفتنة بدأت تظهر ؛ ولكـن

---

(١) انظر ابن سعد : الطبقات الكبرى ، الطبعة الأولى، الجزء الثالث ، ص ٤٧.

(٢)انظر : د. على عبد المعطى محمد، د. محمد جلال شرف ، الفكر السياسى فـى الإسـلام " شخصـيات ومذاهب" ، ص ١١٦ .

الخليفة أصر على ألا يقسو على الثائرين واتسع لهم حلمه وحياؤه ، وفى ظل هذين الخلقين نمت الفتنة غير خائفة من بطش الخليفة أو من انتقامه ، وكان عثمان يثور أحياناً ولكنها ثورة الشفوق لا تلبث أن تموت .

اشتعلت الثورة ضد عثمان ، وبدأ منظموها فى الكوفة والبصرة ومصر يعلنون ما كانوا من قبل يضمرون ، وظهر مع الثائرين أعلام من الصحابة أنكروا بعض تصرفات عثمان منهم أبو ذر الغفارى وعمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود.

وهناك من استغل هذا الموقف فى إعداد هذه الأمة يقال إنه عبد الله بن سبأ ادعى أنه دخل الإسلام ، وهو فى الأصل كان يهودياً ، جاء من اليمن وأعلن إسلامه فى المدينة يجيد الحديث مع الناس ، ويجلس إليهم طويلاً ، ويقلب معهم الآراء حتى ليكاد يزيغهم ببراعته، بدأ ابن سبأ بإثارة تساؤلات تترك فى النفوس آثاراً مقلقة تساؤلات عن الخليفة وتصرفاته ، لا ليجد الإجابة بل ليلقى فى نفوس المسلمين ظنوناً قاتمة حول الخليفة . وسرعان ما أدرك أهل المدينة سوء طويته فانتهروه ، ثم أعرضوا عنه ثم هددوه فلما يئس منه أن يحدث فيهم حدثاً خرج من المدينة إلى البصرة ، ثم انكشف أمره فيها ومنها إلى الكوفة فأخرج منها إلى مصر ، وهناك لوناً جديداً من الدعوة أشد وأنكى .

حيث بدأ يحدث الناس عن رجعة مزعومة لرسول الله صلى الله عليه وسلم على نحو ما سيرجع عيسى ، مستنداً فى ذلك على قوله تعالى عز وجل : " إن الذى فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد " . ثم أخذ أكذوبة أخرى توصله إلى أول طريق الفتنة وهى أن لكل نبى وصياً ، وأن وصى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو على بن أبى طالب فعلي أحق بالخلافة من عثمان . فنشر مذهب الوصاية ، أى أن علياً وصي محمد كما أن لكل نبى وصياً، وأن علياً خاتم الأوصياء كما كان محمد خاتم الأنبياء وأيد رأيه بأحاديث وضعها ، كما أشاع نظرية الحق الإلهى وهى نظرية فارسية عبرت مع الفرس إلى اليمن موطن ابن سبأ ، إذ كان الفرس يحتلون اليمن قبل أن يدخلها الإسلام ، ومغزى هذه النظرية أن علياً هو صاحب الحق الأول فى الخلافة .

"وقد نجحت سياسة ابن سبأ وحملاته المتكررة فى مصر ، وذلك بسبب اشتداد سخط أهلها على عثمان وعلى عبد الله بن سعد بن أبى سرح عامله على مصر . بل كان من أسباب نجاح ابن سبأ فى سياسته هو انضمام محمد بن أبى حذيفة ومحمد بن أبى بكر إلى طائفة الساخطين على سياسة عثمان. وهكذا نجحت حملات ابن سبأ التى كانت ترمى إلى تأليب الولايات الإسلامية على عثمان وولاته إلى درجة أن محمد بن أبى حذيفة قام بتنفيذ الخطة التى رسمها ابن سبأ".[1]

---

[1] المرجع السابق ، ص ١١٩ .

ويذهب بعض الباحثين : إلى أن عبد الله بن سبأ غير موجود تاريخياً ، غير أن ذلك لا يعنى أن اليهود كانوا بعيدين عن الفتنة ، والتجارب التى مرت بها الأمة العربيـــة علمتنـــا أن اليهود كانت لهم علاقة على نحو أو بآخر بكل النكبات التى أصابتها فى عصورها كافة ، وفى سنة ٣٥هـــ/٦٥٥م خرجت جماعة من المنحرفين على عثمان من مصر والبصرة والكوفة إلى المدينة للوم الخليفة ، أما الشام فلم يظهر منها ممتعض لوجود معاوية القوى ، وبدلاً مـــن أن يظهر الخليفة قوة وحزماً أمام عرب الأنصار ، ضعف ولجأ إلى مفاوضتهم ووعدهم بإصلاح الأخطاء ، واعترف بأنه زل وتاب مما جعل أغلبهم يقبلون العودة إلى الأمصار ولكـــن بعـــد رحيلهم عن المدينة ادعى عثمان فى إحدى خطبه أن عرب الأمصار اعترفوا له بأن ما بلغهم عنه باطل ، ولما كان أهل المدينة على علم بحقائق الأمور ، فقد اســـتكثروا علـــى الخليفـــة الكذب، وحينما خطبهم حصبوه بالحجارة حتى وقع مغشياً عليه ومن ناحية أخرى وقع فى يد عرب مصر الفسطاط كتاب عليه خاتم عثمان مرسل من عثمان إلـــى عاملـــه يـــأمره بجلـــد المتمردين والمثلة بهم وطول الحبس ، ولذلك أسرع عرب الأمصار بـــالعودة إلـــى المدينـــة ليجابهوه بالكتاب ولكنه أنكر مما أوغر صدورهم وجعلهم يحاصرون بيته ومنع القوت عنه [1] حتى يخلع نفسه عن الخلافة ولكن عثمان رفض وقال : " لا أخلع قميصاً ألبسنيه الله " .

ولما وجد الثوار أن موسم الحج قد انتهى ، وأن المدد الذى طلبه عثمان من الولايات الإسلامية أوشك أن يباغتهم حينئذ جدوا فى أمرهم واقتحموا على الخليفة الـــدار بعـــد أن دار القتال بينهم وبين من تصدى للدفاع عنه ، وأخيراً نجحوا بعد حصار دام أربعين يوماً فى قتل عثمان على يد الغافقى ، قتله بحديدة كانت معه وجاء غيره ليضربه بسيفه فدافعت عنه زوجته نائلة وأكبت عليه ، وتلقت السيف بيدها فقطع اصبعها فقام الثوار بنهب بيتـــه وبيـــت المـــال وحدث ذلك فى يوم ١٨ ذى الحجة من سنة ٣٥ . [2]

وذكر السعودى فى مروج الذهب ومعادن الجوهر : أن عثمان يوم قتل كان له عنـــد خازنة المال خمسون ومائة ألف دينار وألف ألف درهم وقيمة ضياعه بوادى القرى وحنـــين وغيرها مائة ألف دينار ، وخلف خيلاً كثيراً وإبلاً . [3]

ويمكن القول : إنَّ عثمان بن عفان تولى الخلافة عن طريق الشورى ، وتـــوفر فيـــه

---

(١) د. عبد المنعم ماجد : التاريخ السياسى للدولة العربية " عصور الجاهلية النبوة والخلفـــاء الراشـــدين " ، الطبعة السابعة، ١٩٨٢ ، الجزء الأول، ص ٢٥٩ ؛ ومروج الذهب ومعادن الجـــوهر ، للمســـعودى ، الطبعة الأولى، ص ٣٤٤ .

(٢) انظر : الفكر السياسى فى الإسلام " شخصيات ومذاهب " د. على عبد المعطى محمد و د. محمد جـــلال شرف ، ص ١١٩

(٣) المسعودى : مروج الذهب، الجزء الثانى ، ص ٣٢٢ .

شروط العقد والذي ينص على أن قبول الخلافة قد تم بالرضى كما تم بالإيجاب من قبل الرعية ، وأن عثمان قام بواجباته نحو الرعية من خلال سياسته الداخلية والخارجية ، ولكنه في سنواته الأخيرة حدث ضعف في قيامه بواجبه حيث وضع أهله على رقاب الرعية بحيث يتولون الأمور الداخلية وخصوصاً الأملاك وتوزيع الأموال فازدادوا غنى وزادت الرعية والجنود غضباً ، الأمر الطبيعي أن تكون هناك ثورة لشعور الرعية بالظلم ، وكان من أمر عثمان ما كان .

د - الإمام " علي بن أبي طالب " (*)

عند الشيعة نعت خاص بعلي رضى الله عنه وبذريته ممن يرشحونه للخلافة في الخفاء ويطلق اسم الشيعة على شيعة عليّ ، وكانوا فى أول أمرهم هم أهل العراق ، وذلك فى مقابل أهل الشام وشيعة معاوية . وقد ظل عليّ عند أهل العراق حتى بعد وفاته يرمز إلى

(*) هو أمير المؤمنين ، على بن أبى طالب واسمه : عبد مناف ، بن عبد المطلب واسمه : شيبة ، بن هاشم واسمه : عمرو ، بن عبد مناف واسمه : المغيرة ، بن قصى واسمه : زيد ، بن كلاب ، بن مرة ، بن كعب، بن لؤى ، بن غالب ، بن فهر ، بن مالك ، بن النضير ، بن كنانة ، بن خزيمة ، بن مدركة ، بن إلياس ، بن مضر ، بن نزار بن معد ، بن عدنان . وهو أبو الحسن والحسين ، ويكنى بأبى تراب وأبى القسم الهاشمى ، ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وَخَتَنَهُ على ابنته فاطمة الزهراء . وأمه : فاطمة بنت أسد بن هاشم بن عبد مناف بن قصى ، ويقال : إنها أول هاشمية ولدت هاشمياً . وكان له من الأخوة : طالب ، وعقيل ، وجعفر، وكانوا أكبر منه ، بين كل واحد منهم وبين الآخر عشر سنين ، وله أختان : أم هانئ ، وجمانة ، وكلهم من فاطمة بنت أسد وقد أسلمت وهاجرت . ويعتبر على رضى الله عنه أحد العشرة المشهود لهم بالجنة ، وأحد الستة أصحاب الشورى ، وكان ممن توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم راضٍ عنهم ، وكان رابع الخلفاء الراشدين .
صفاته : كان رجلاً آدم شديد الأدمة أشكل العينين عظيمهما ذو بطن ، أصلع وهو إلى القصر أقرب ، وكان عظيم اللحية وقد ملأت صدره ومنكبيه أبيضها ، وكان كثير شعر الصدر والكتفين أحسن الوجه ضحوك السن، خفيف المشى على الأرض . أسلم وهو فى سن صغير ، والروايات مختلفة حول عمره عندما أسلم ، فلقد قيل ابن سبع ، وقيل ابن ثمان ، وقيل : تسع وقيل عشر وقيل : اثنى عشرة وقيل : ثلاث عشرة وقيل : أربع عشر وقيل خمس عشرة أو ست عشرة سنة . تزوج فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم فولدت له الحسن والحسين والمحسن مات صغيراً وزينب ، وأم كلثوم رضى الله عنهم . شهد على بدراً ، وأحداً والخندق وشهد الحديبية وبيعة الرضوان وشهد خيبر وشهد الفتح وحنيناً والطائف قاتل فى هذه المشاهد قتالاً كثيراً وتزوج الكثير من النساء كما له العديد من الأولاد والبنات وقد وضع على آداب الإسلام منذ الصبا ، وكان فى الفصاحة بالغاً الغاية ولعله كان الراوية الأول لأحاديث الرسول . وكان فى العلم سياقاً لا يشق له غبار ، أما شجاعته فكانت مضرب الأمثال وكان دائماً فى الطليعة فى جميع غزوات الرسول وأخلاق على : زهده ، ووفاؤه ، وعدله ، وسماحه وصفاء نفسه تجعله ثالث ثلاثة أخذوا عن الرسول العلم والخلق توفى رضى الله عنه على يد ملجم طعن على بسيفه طعنة قاتلة وهو ينادي للصلاة وأمسك به المصلون فلما مات علي قتل ابن ملجم فيه .
انظر ابن حزم (أبا محمد على بن أحمد بن سعيد) : جمهرة أنساب العرب ، تحقيق : عبد السلام محمد هارون، دار المعارف ، الطبعة السادسة ، ١٩٦٢ ، الجزء الثانى، ص ٣٨٤ ، ٤٥٦ ؛ والخلافة الراشدة: خلاصة ابن كثير للقاضى الشيخ محمد بن أحمد كنعان ، ص ٣١٧ ، ٣١٨ ؛ د. أحمد شلبى : موسوعة التاريخ الإسلامى ، ص ٦٣١ ، ٦٣٢ .

سيادتهم المفقودة ، وكان التشيع يعنى : الدعوة إلى الحق الشرعى لعلى وبنيه ومن خلف منهم تعبيراً عن شعور العداء لبنى أمية وخصوصاً أهل الكـوفة من العراقيين.[1]

طريقة اختياره :

قتل عثمان يوم الجمعة لثمان عشرة خلت من ذى الحجة سنة خمسة وثلاثـين علـى المشهور ، فعدل الناس إلى على فبايعوه ، قبل أن يدفن عثمان وقيل بعد دفنه .

وذكروا أنه لما كان فى الصباح الناس فى المسجد وكثر الندم والتأسف على عثمـان رحمه الله وسقط فى أيديهم ، وأكثر الناس على طلحه والزبير واتهموهما بقتل عثمـان فقـال الناس لهما : أيها الرجلان ، قد وقعتما فى أمر عثمان فخليا عن أنفسكما ؛ فقام طلحة فحمـد الله وأثنى عليه ، ثم قال : أيها الناس إنا والله ما نقول اليوم إلا ما قلنا أمس ، إن عثمان خلط الذنب بالتوبة حتى كرهنا ولايته وكرهنا أن نقتله وسرنا أن نكفاه، وقد كثر فيه اللجاج وأمره إلى الله ، ثم قام الزبير فحمد الله وأثنى عليه ، ثم قال : أيها الناس إن الله قـد رضـى لكـم الشورى ، فأذهب بها الهوى ، وقد تشاورنا فرضينا علياً فبايعوه ، وأما قتل عثمان فإنا نقول فيه إن أمره إلى الله وقد أحدث أحداثاً ، والله وليه فيما كان فقام الناس فأتوا علياً فـى داره : فقال نبايعك ، فمد يدك لابد من أمير فأنت أحق بها ، فقال : ليس ذلك إليكم ، إنما هو لأهـل الشورى وأهل بدر ، فمن رضى به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة ، فنجتمع وننظر فى هذا الأمر ، فأبى أن يبايعهم فانصرفوا عنه ، وكلم بعضهم بعضاً فقالوا: يمضى قتل عثمـان فى الآفاق والبلاد فيسمعون بقتله، ولا يسمعون أنه بويع لأحد بعده ، فيثور كل رجل منهم فى ناحية ، فلا نأمن أن يكون فى ذلك الفساد فارجعوا إلى على فلا تتركوه حتى يبايع ، فيسير مع قتل عثمان بيعة على، فيطمئن الناس ويسكنون فرجعوا إلى على ، وتـرددوا فـى الأشـتر النخعى ، فقال لعلى : أبسط يدك نبايعك أو لتعصرن عينيك عليها ثالثة ولم يزل بـه يكلمـه ويخوفه الفتنة ويذكر له أنه ليس أحد يشبهه، فمد يده فبايعه الأشتر ومن معه .[2]

ويقال : إن أول من بايعه طلحة بن عبيد الله بيده اليمنى ، وكانت شلاء من يوم أحد لما وقى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال القوم : والله إن هذا الأمر لا يتم، وخرج على إلى المسجد ، فصعد المنبر وعليه إزار وعمامة خز ونعلاه فى يده فتوكأ على قوسه ، فبايعه عامة الناس وذلك يوم السبت التاسع عشر من ذى الحجة سنة خمس وثلاثين ، وتربص سبعة نفر لم يبايعوا ، منهم ابن عمر ، وسعد بن أبى وقاص ، وصهيب ، وزيد بن ثابت ،

---

(١) محمد فريد : دائرة المعارف القرن العشرين ، الطبعة الثانيـة ، بـاب أمـم ، ١٩٢٣ ، المجلـد الأول، ص ٥٩١.

(٢) انظر ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ، ص ٦٥ .

ومحمد بن أبى مسلمة ، وسلمة بن سلامة بن وقش ، وأسامة بن زيد ، ولم يتخلف أحد من الأنصار.[1] وكانت أول خطبة خطبها أنه حمد الله وأثنى عليه ثم قال :" إن الله تعالى أنزل كتاباً هادياً ، بين فيه الخير والشر ، فخذوا بالخير ، ودعو الشر، إن الله حرم حرماً مجهولة ، وفضل حرمة المسلم على الحُرم كلها ، وشد بالإخلاص والتوحيد حقوق المسلمين ، والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده إلا بالحق لا يحل لمسلم أذى مسلم إلا بما يجب ، بادروا أمر العامة ، وخاصة أحدكم الموت، فإن الناس أمامكم ، وإنما خلفكم الساعة تحدو بكم فتخففوا تلحقوا ، فإنما ينتظر بالناس أخراهم ، اتقوا الله عباده ، فى عباده وبلاده ، فإنكم مسئولون حتى عن البقاع والبهائم ، ثم أطيعوا الله ولا تعصوه ، وإذا رأيتم الخير فخذوا به ، وإذا رأيتم الشر فدعوه { وَاذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الأَرْضِ تَخَافُونَ أَن يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهِ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ } سورة الأنفال الآية ٢٦ [2] .

وفى رواية أخرى يقول : " لم تكن بيعتكم إياى فلتة ، وليس أمرى وأمركم واحداً. إنى أريدكم لله وأنتم تريدوننى لأنفسكم . أيها الناس ، أعينونى على أنفسكم ، وأيم الله لأنصفن المظلوم من ظالمه، ولأقودَن الظالم بخزامته[*] حتى أورده منهل الحق وإن كان كارهاً " [3] .

فاتخذ على بجانب ألقاب الخلافة لقب " الإمام " لما فيه من معنى أحقيته لإمامة المسلمين كما فى الصلاة ، وبذلك أضفى علىّ على الخلافة سلطة دينية بجانب سلطة الزمينة حتى لا يسهل معارضتها ، ولكى يؤكد على سلطته فى جميع أرجاء الدولة الإسلامية أرسل بالكتب يشرح فيها سبب قبوله الخلافة من أيدى عرب الأمصار .

سياسته الداخلية :

عزل ولاة عثمان بما فيهم معاوية ولم يتريث فى إبقائهم فى مراكزهم حتى تهدأ الحالة وتستقر الأمور فى نصابها ، فقد كان على مكة حين قتل عثمان عبد الله بن عامر الحضرمى ، وعلى الطائف القاسم الثقفى ، وعلى صنعاء يعلى بن منية ، وعلى البصرة عبد الله بن عامر الأموى ، وعلى الشام معاوية بن أبى سفيان ، وعلى الكوفة أبو موسى الأشعرى وعلى مصر عبد الله بن سعد .

---

(١) ابن كثير : تاريخ الخلافة الراشدة خلاصة ابن كثير، ص ٣٤١ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٤٢ .

(*) الخزامة – بالكسر – حلقة من شعر تجعل فى وترة أنف البعير ليشد فيها الزمام ويسهل قياده .

(٣) نهج البلاغة ، وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضى عن كلام سيدنا أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام ، شرح الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ، نسخة منقحة مصححة ، بإشراف مكتب البحوث والدراسات فى دار الفكر ، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٦ ، الجزء الثانى، ص ١٦٥ .

هذه الجماعات ترغب فى الاستمتاع بالحياة وأمجاد الحكم وسلطان الإمارة بعد توفر الفتوحات الإسلامية وتبسطها فى المعمورة ، وتدفق ثروة الأمم المغلوبة إلى خزائن العرب ، فلم يجد هؤلاء تأييداً لرغباتهم وتشجيعاً لمطامعهم ، فقد وجدوا رجلاً صلب العود حاكماً قوى الشكيمة يحاول أن يسير فى الناس سنة الحق والعدل ، وهذا شأنه مع العامة وبنيه وقرابته وأنصاره وثقاته ، وخير مثال على ذلك خبر شقيقه " عقيل " فقد حاول أن ينال من بيت مال المسلمين ما ليس من حقه فأبى الإمام عليه ذلك ففارقه ولحق بمعاوية ، فأمر له بمبلغ كبير من المال فقال عقيل عندئذ كلمته المشهورة " إن أخى خير لى فى دينى ، ومعاوية خير لى فى دنياى " [1] لأنه اتبع فى توزيع الأرزاق أو العطاء القواعد التى سنها عمر بن الخطاب.

والحقيقة رجلاً يسير فى الناس هذه السيرة ليس بعجيب ألا يلتف حوله الذين يريدون عرض الدنيا . فقد قال رضى الله عنه " لا أحب أن يدخل بطنى إلا ما أعلم " وخير مثال على ذلك فقد كان أبو رافع ولى رسول الله صلى الله عليه وسلم خازناً له على بيت المال ، فدخل عليه يوماً وقد زينت ابنته ، فرأى عليها لؤلؤة كان عرفها لبيت المال. فقال: من أين لها هذه ؟ لأقطعن يدها . لأنه ظن أنها سرقتها من بيت المال .

فلما رأى أبو رافع جده فى ذلك قال : أنا والله يا أمير المؤمنين زينتها بها . فقال له : لقد تزوجت بفاطمة وما لى فراش إلا جلد كبش ننام عليه بالليل ونعلف عليه ناضحناً [*] بالنهار وما لى خادم غيرها " [2] وهذا يعنى أنه دقيق فى محاسبة عماله وأهل بيته .

ولكن اضطربت الأحوال في عهده بعد توليه ، حيث جاءه عدد منهم يطالبونه بمعاقبة الجناة الذين قتلوا عثمان ، ورأوا أن أول عمل ينبغى على الخليفة أن يوطد دعائم خلافته به هو القصاص من القتلة ، وجاءه عدد آخر يطلب منه أن يعزل العمال السابقين على الأمصار، والذين كانوا إحدى الحجج التى أضح بها المتمردون على عثمان ، وطلب آخرون أن يبقى كل شئ على حاله وأن يهتم بأخذ البيعة من أهل الأمصار كى لا ينتقضوا على الخليفة الجديد وتتكرر المأساة . [3]

وقد حاور علىّ رضى الله عنه الصحابة الذين طلبوا التعجيل بالقصاص من قتلة عثمان ، ومما قاله لهم : " يا أخوتاه إنى لست أجهل ما تعلمون ، ولكن كيف أصنع بقوم

---

(١) انظر : عمر أبو النصر : الموسوعة التاريخية العرب والإسلام " معاوية بن أبى سفيان وعصره " الطبعة الأولى ، منشورات المكتبة الأهلية ، بيروت ، ١٩٦٢ ، ص ٦٢ ، ٦٣

(٢) د.عبد المتعال الصعيدى : السياسة الإسلامية فى عهد الخلفاء الراشدين ، ص ٢٥٣ .

(*) الناضح : البعير يسقى عليه .

(٣) الطبرى ، الجزء السابع ، ص ٤٣٧

يملكوننا ، ها هم هؤلاء قد ثارت معهم عبدانكم وثابت إليهم أعرابكم ، وهم خلالكم يسومونكم ما يشاءون ، فهل ترون موضعاً لقدرة على شئ مما تريدون ؟ قالوا : لا ، فقال لهم : فلا الأمر أمر جاهلية ، وإن الناس من هذا الأمر إن حرك على أمور : فرقة ترى ما ترون ، وفرقة ترى ما لا ترون ، وفرقة لا ترى هذا ولا هذا ، حتى يهدأ الناس، وتقع القلوب مواقعها وتؤخذ الحقوق ، فاهدأوا عنى وانظروا ماذا يأتيكم ثم عودوا "[1] .

وهكذا نرى أن على بن أبى طالب ينصح الذين طالبوا بدم عثمان أن يتريثوا ، حتى إذا هدأت النفوس وعاد الأمن إلى نصابه أجرى الحق مجراه وتمكن من إنزال الجزاء بقتلة عثمان إلا أن نصائحه لم تجد أذناً مصغية ، وهنا تكونت الأحزاب السياسة بعضها يساند الخليفة الرابع وبعضها الآخر خرج عليه ، وهناك من اعتزل المعترك السياسى فلم ينظم إلى واحد من الحزبين المساند أو المناوئ .

والحقيقة تسأل الباحثة : هل حقيقة يريد المعارضون تنفيذ أمر الله وهو القصاص من الذين قتلوا عثمان ؟ أم أنها حيلة تخفى وراءها أطماعاً سياسية إن صح التعبير ؟!

بدليل عندما استقرت البيعة لعلى بن أبى طالب دخل عليه طلحة والزبير ورؤوس الصحابة رضى الله عنهم وطلبوا منه إقامة الحدود والأخذ بدم عثمان فاعتذر إليهم بأن هؤلاء لهم مدد وأعوان ، فطلب منه الزبير أن يوليه إمارة البصرة ليأتيه منها بالجنود لتقوى بهم على شوكة هؤلاء الخوارج وجهلة الأعراب الذين كانوا معهم فى قتل عثمان رضى الله عنه فقال لهما : " مهلاً على ، حتى أنظر فى هذا الأمر " [2] .

ومن هنا نستنتج أن المطالبة بدم عثمان كان قناعاً يخفى وراءه أطماعاً سياسية وتولى المناصب العليا ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لم يستمع على رضى الله عنه لنصح المغيرة بن شعبة بأن يبقى على العمال الذين وضعهم عثمان على الأقاليم حتى تأتى منهم البيعة لعلى ، ثم بعد ذلك يمكن استبدالهم بما يشاء . ولكن المغيرة فى اليوم التالى طلب من على رضى الله عنه عزلهم حتى يعلم من يطيعه ومن يعصه إلا أن على رضى الله عنه عرض موقف تغير المغيرة على ابن عباس فقال له : لقد نصحك بالأمس وغشك اليوم فبلغ ذلك المغيرة فقال : نعم نصحته فلما لم يقبل غششته . ثم خرج المغيرة فلحق بمكة ولحقه جماعة منهم طلحة والزبير ، وكانوا قد استأذنوا علياً فى الاعتمار فأذن لهم[3] .

أما ابن العباس أشار على علىّ باستمرار نوابه فى البلاد إلى أن يتمكن الأمر، وأن

---

(١) د. عبد الباسط بدر : التاريخ الشامل للمدينة المنورة ، ص ٣٠٩ ، ٣١٠ .

(٢) انظر : ابن كثير : الخلافة الراشدة ، ص ٣٤٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٤٤ .

يقر معاوية خصوصاً على الشام وذلك خوفاً أن يطالبه معاوية بدم عثمان ، فما كان من علىّ إلا أن ولاه الشام بدل معاوية ، رغم أن العباس أبدى مخاوفه من معاوية أن يقتله بدم عثمان لقرابته من على ابن أبى طالب ، ويحمل معه كتاب بخصوص ذلك إلا أن علىّ رفض ذلك . فقد ولى عبد الله بن عباس على اليمن ، وولى عثمان بن حنيف على البصرة فاختلف عليه أهلها ، وعمار بن شهاب على الكوفة ، فصده عنها طلحة بن خويلد غضباً لعثمان فرجع إلى على فأخبره ، وعلى الشام سهل بن حنيف بدل معاوية فسار حتى بلغ تبوك ، فتلقته خيل معاوية ، فقالوا من أنت ؟ فقال : أمير ، قالوا : على أى شئ ؟ قال : على الشام ، فقالوا : إن كان عثمان بعثك فحى هلابك ، وإن كان غيره فارجع ، فقال . أو ما سمعتم الذى كان ؟ قالوا : بلى ، فرجع إلى على . وولى نيابة الديار المصرية لقيس بن سعد بن عبادة ، وكان على نيابتها فى أيام عثمان ، عبد الله بن سعد بن أبى سرح، فلما توجه أولئك الأحزاب من المصريين إلى عثمان ، وكان الذى جهزهم إليه مع عبد الله بن سبأ المعروف بابن السوداء . (1)

وخرجت عائشة باكية تقول قتل عثمان رحمه الله فقال لها عمار بالأمس تحرضين عليه الناس واليوم تبكينه ، ثم جاء على إلى امرأة عثمان فقال لها : من قتل عثمان ؟ قالت : لا أدرى ، دخل عليه رجال لا أعرفهم إلا أن أرى وجوههم ، وكان معهم محمد بن أبى بكر ، فدعا على محمداً فسأله عما ذكرت امرأة عثمان ، فقال محمد: صدقت قد والله دخلت عليه فذكر لى أبى ، فقمت عنه وأنا تائب إلى الله تعالى ، والله ما قتلته ، ولا أمسكته ، فقالت : صدق ، ولكن هو أدخلهم . قال : ثم خرج طلحة ، فلقى عائشة ، فقالت له ما صنع الناس ؟ قال : قتلوا عثمان . قالت : ثم ما صنعوا ؟ قال : بايعوا علياً ثم أتونى فأكرهونى ولببونى حتى بايعت . قالت وما لعلى يستولى على رقابنا. لا أدخل المدينة ولعلى فيها سلطان ، فرجعت . وكان الزبير خارجاً لم يشهد قتل عثمان ، وكان عمرو بن العاص بفلسطين يوم قتل عثمان . (2)

أخذت موقعة الجمل اسمها من الجمل الذى تركبه عائشة رضى الله عنها زوجة الرسول وبنت أبى بكر الصديق . وفى هذه الفترة ظهرت الأحزاب السياسية الإسلامية والتى كان لها الأثر فى المجال السياسى ، وهى الفترة الأخيرة من خلافة عثمان والفترة الأولى من خلافة على من آراء سياسية . هذه الآراء قد تكون نظرات فردية تبدأ فردية ثم يقتنع بعض الناس فلا تجاوزهم ، وخصوصاً إن عملوا على نشرها وإذاعتها ، وسبب ظهور هذه الفرق

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٤٤ .

(٢) ابن قتيبة : كتاب الإمامة والسياسة ، ص ٦٦ .

هو عدم اتفاق المسلمين على خلافة على رضى الله عنه فقد خرج محارباً له طلحة والزبير ومعهم أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها فى جيش كبير بعد أن " أداروا الرأى بينهم أن يسيروا إلى البصرة ، فإنهم شيعة عثمان ويطلبوا بدمه .

وكتب معاوية إلى الزبير إنى بايعتك ولطلحة من بعدك ، فلا تفوتنكما العراق ، وأعانهما ابن عامر وابن مُنية بالمال والظهر والكراع ، وخرجوا بعائشة حتى قدموا البصرة فلما بلغوا بحواب ، وهو ماء لبنى كلاب سمعت عائشة نباح الكلب فقالت : ما هذا ؟ قالوا الحواب . قالت : إنا لله وإنا إليه راجعون ، ما أرانى إلا صاحبة الحديث ، قالوا: وما ذاك يأ أمتاه ؟ قالت : سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم : " ليت شعرى أيتكن تنبح كلاب الحواب سائرة فى كتيبة نحو المشرق " وهمت بالرجوع فحلفوا لها أنها ليست بالحواب ، فمرت ومر حتى قدموا البصرة فأخذوا عثمان بن حُنيف وهموا بقتله ، ثم خشوا غضب الأنصار على من خلفوا بالمدينة ، فنالوا من شعره وبشرته ونتفوا لحيته وشعر حاجبيه وأشفاره وقتلوا من خزنة بيت المال خمسين رجلاً فانتهبوا الأموال ، وقام طلحة والزبير خطيبين ، فقالا : يا أهل البصرة توبة لحوبة إنما أردنا أن نستعتب أمير المؤمنين ولم نرد قتله . (1)

وفى هذا إقرار من طلحة والزبير بأن على رضى الله عنه " أمير المؤمنين " رغم ما قاما به فى البصرة .

وعندما بلغ على ذلك خرج من المدينة واستعمل عليها سهل بن حنيف وسار فى سبع مائة رجل منهم سبعون بدرياً ، وأربع مائة من المهاجرين حتى نزل بذى قار ، وكتب إلى أهل الكوفة يستنفرهم فجاءه منهم ستة آلاف رجل وكانت الوقعة بالخريبة يوم الخميس لعشر خلون من جمادى الآخرة سنة ست وثلاثين فبرز القوم للقتال وأقاموا الجمل وعائشة فى هودج واسم ذلك الجمل عسكر . وتبرز سياسة علىّ فى هذه الحرب حيث يقول : " لا تبدأوهم بالقتال حتى يقتلوا منكم " .

هذه السياسة العسكرية ليس الهدف منها النصر العسكرى فقط ، وإنما أيضاً يكمن فى ترسيخ الأفكار التى جاء بها الإسلام منها :

(١) عدم قتالهم حتى يقتلوا من جماعة على وإن هزموا .

(٢) عدم أخذ أموال الجماعة المهزومة وعدم الإجهاز على جريح .

---

(1) البلخى (ابن زيد أحمد بن سهل) : كتاب البدء والتاريخ ، وضع حواشيه خليل عمران المنصور ، منشورات محمد على بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، بدون تاريخ، الجزء الثانى، ص ٢٢٢ .

(٣) عدم اتباع مدبر ومن ألقى سلاحه فهو آمن .

نشبت الحرب بعد أن قتلت جماعة عائشة وطلحة والزبير ستة في جماعة عليّ رضي الله عنه "فاخرج عليّ ودعا الزبير فجاء حتى وقف قال له عليّ : ما جاء بك ؟ قال: ما أراك لهذا الأمر أهلا قال له : أتذكر قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ "ليقاتلنك ابن عمتك وهو لك ظالم " فانصرف الزبير ، فجاءه ابنه عبد الله بن الزبير وحثه واحفظه حتى عاد فوقف في الصف ثم سار عليّ حتى أتى طلحة فقال : جئت بعرس رسول الله صلى الله عليه وسلم وخبأت عرسك في بيتك ، واستعرت الحرب فقال عليّ أيكم يعرض هذا المصحف عليهم . ويقول : هذا بيننا وبينكم ؟ فأخذه فتى شاب وتقدم فقطعوا يده أخذه بيده اليسرى ، ثم تقدم عليّ فناشدهم الله عز وجل في دمه ودمهم فأبوا إلا القتال وارتجزت امرأة منهم :

يا رب فأعقِلْ لعليٍّ جَمَلَه ولا تُبارك في بعيرٍ حَمَلَهْ [١]

وحمل عليٌّ عليهم فانهزموا فقد قتل طلحة بسهم مروان بن الحكم ، كما شكت السهام الهودج حتى صار كأنه جناح نسر ، حتى أحاطوا بالهودج وقال على للسيدة عائشة "يا هذه استفزت الناس وألبت بينهم في كلام كثير فقالت : يا ابن أبي طالب إذا ملكت ، فاسجع وجاء ابن عباس فقال : إنما سميت أم المؤمنين بنا ؟ قالت نعم ، قال : أولسنا أولياء زوجك ؟ قالت: بلى قال : فلم خرجت بغير إذننا ؟ قالت : قضاء وأمر حُذيفة إلى المدينة وقد روينا إنها قالت : لو علمت أن يكون قتال ما حضرت ، و إنما أردت أن أصلح بين الناس" [٢] .

وبعث الزبير إلى الأحنف بن قيس ، وكان اعتزل الفريقين يخبره بمكانه فسمع به عمرو بن جرقوز فأتاه فلما رأه الزبير قام إلى الصلاة .

أتاه ابن جرقوز من ورائه فضربه بسيفه فقتله ، وجاء بخاتمه إلى عليٌّ : عم ، فقال عليٌّ : بشر قاتل ابن صفية بالنار وانما قال : ذلك ، والله أعلم ، لأنّ الزبير كان راجعاً وتاب الباغي إذا ولى حرم دمُه . وهكذا هزم في هذه المعركة طلحة والزبير ، قتل أحدهما في المعركة ، وقتل الثاني في طريق عودته منها إلى المدينة ، كما يذكر لنا التاريخ أن السيدة عائشة ندمت على ما كان خروجها علي عليٍّ [٣] ، وهذه الحادثة تعرف موقعة الجمل .

تعقيب :

الحقيقة ترى الباحثة أنه لا يمكنها أن توزع الاهتمامات فتقول معسكر عليّ على حق،

---

[١] البلخي : البدء والتاريخ ، ص ٢٢٢

[٢] المصدر السابق ، ص ٢٢٣

[٣] المصدر السابق ، ص ٢٢٤

والمعسكر المخالف له يمثل الباطل ، ويمكن القول إن الأحداث كانت أقوى منهم ولابد أن يكون هناك مواقف شخصية لعبت دورها في إشعال الحرب الأهلية وإن صح التعبير أن سيدنا علي ربما وقع في خطأ غير مقصود وهو عدم القصاص من الذين قتلوا عثمان ، ولكننا نجد له العذر وهو التريث وعدم العجلة حتى تهدأ النفوس والخوف من الفتنة التي يمكن أن تشب نارها لسنوات وكان أولها ما يعرف بموقعة الجمل .

كما تحسن الباحثة الظن بالسيدة عائشة ، وأنَّ هدفها كان الإصلاح بين الاخوة وليس الهدف شخصي هو القصاص من عليّ من خلال حادثة الإفك ، فهي أم المؤمنين ، ومن كانت أماً لا يمكن أن تحمل بين جنبيها غلاً . هذا ويتفق الجويني : صاحب كتاب الإرشاد مع عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي على أن علياً مصيب في قتاله وتولى أمر الخلافة .

يقول الأمام الجويني " إن علي بن طالب كان إماماً حقا في توليته ، ومقاتلوه بغاة، وحسن الظن بهم يقتضي أن يظن بهم قصد الخير وأن أخطأوه . عائشة رضي الله عنها قصدت بالمسير إلى البصرة تسكين الثائرة وتطفئة نار الفتن وقد اشرأبت للاضطرام فكان من الأمر ما كان " [1].

وجاء في كتاب "الفرق بين الفرق" أن عائشة : رضي الله عنها قصدت الإصلاح بين الفريقين فغلبها بنو ضبة والأزد على رأيها، وقاتلوا عليا دون إذنها حتى كان من الأمر ما كان " [2].

كما أن اتهامه رضي الله عنه بأنه المنتفع الوحيد من قتل عثمان إذ لو صح هذا الكلام لما قال لابنه الحسن عليه السلام يقتل أمير المؤمنين وأنت حاضر ؟ فأخبره أنه لم يعلم بذلك [3] .

---

[1] الجويني (إمام الحرمين أبو المعالى عبد الملك) : الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، تحقيق اسعد تميم ، الطبعة الأولى، مؤسسة الكتب الثقافية ، ١٩٨٥ م ، ص ٣٦٥ .

[2] البغدادي (للعالم عبد القاهر بن طاهر بن محمد الاسفرائيني) : الفرق بين الفرق ، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد ـ المكتبة العصرية صيدا، بيروت ١٩٩٨، ص٣٥٠، ٣٥١

[3] الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان المعتزلي) : كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم، تأليف ، مقدمة وتحقيق وتعليقات ، نيبرج ، مكتبة الدار العربية للكتاب ، الطبعة الثانية ، ١٩٢٥ ص٦١ .

موقعة الصفين : (*)

دارت رحاها بين علي ومعاوية بن أبي سفيان، وفي الوقت الذي كان علـي يواجـه المشاكل التي ترتبت على مقتل عثمان كان معاوية ابن أبي سفيان يجمع صفوفه في بلاد الشام ويؤلب أهلها على عليّ ، ويتهمه على منبر جامع دمشق بأنه تستر على قتلة عثمان ، وأن دمه في عنقه ومبالغة في استثارة أهل الشام على عليٍّ واجتذابهم حوله، نصب قميص عثمان وقد خضب بدمه على منبر دمشق وعلى أردانه أصابع نائلة مدلاة.

فقد كانت واقعة الجمل على شدة هولها وفظاعة أمرها مقدمة لما هو أشد منها هـولاً أفظع أمرا وهو الحرب في صفين.

ويعتبر معاوية وهو المناوئ لعلي شخصية فريدة جمعت فيه كل خصـائص الرجـل الذي لا تشل حركته أية قيمة من القيم ، إنه ابن أبى سفيان الشهير ، وابن تلك المـرأة التـي مضغت كبد حمزة عم النبي حين سقط قتيلا بيدي عبد لها ، وشتان بين من تربى في رعايـة أبى سفيان وبين من تربى في أحضان النبي ، وبكل ما تحمله النبـوة مـن فـداء وتضـحية وإيجابية للخير المطلق.

ولأنه يكره سفك دماء المسلمين بعث علي إلى معاوية بعدة رسـائل متسـمة بـالود والحض على التزام الصواب ، وتارة أخرى بالنذر في حين كانت رسـائل معاويـة سـبابا وإقذاعا. فقد كتب معاوية لعلي رسالة جاء فيها " لقد أغريت بعثمان المهاجرين وخذلت عنـه الأنصار فأطاعك الجاهل وقوى بك الضعيف، وقد أبى أهل الشام إلا قتالك، حتى تدفع إلـيهم قتلة عثمان فإن فعلت كانت شورى بين المسلمين .

فأجابه علي : لعمري ما كنت إلا رجلا من المهاجرين، أوردت كما أوردوا وأصدرت كما أصدروا، وما كان الله ليجمعهم على ضلال ولا ليضر بهم بالعمى. "

وكان النعمان بن البشير في الوقت نفسه قد حمل إلى معاوية من المدينة قميص عثمان الملطخ بالدم فأخذه معاوية وعلقه على المنبر، محرضا أهل الشام على المطالبة بدم عثمـان. وبعث معاوية بكتاب مع أبي مسلم الخولاني إلى علي جاء فيه:" وأخرى أنت بها ظنين إيواؤك قتلته، قتلة عثمان، فهم عضدك ويدك إنصارك وبطانتك " . فلما قرأ علي الكتاب أراد الرسول علي أن" يجيئه من الغد، فدخل عليه أبو مسلم وهو في المسجد، فإذا بزهاء عشرة آلاف رجل قد لبسوا السلاح وهم ينادون " كلنا قتلة عثمان" فقال أبو مسام لعلي : أني لأرى قوما ما لـك

(*) صفين ــ بكسر الصاد وكسر الفا مشدودة، بزنة سجين، موضع بقرب الرقة على شاطيء الفـرات آخـر تخوم العراق وأول أرض الشام سار إليها علي بجيوشه في أواخر ذي القعدة سـنة ٣٦. انظـر: هـامش العواصم من القواصم للإمام القاضى أبي بكر العربى المالكى، ص١٣٠ .

معهم أمراء، واحسب أنه بلغهم الذي قدمت له ففعلوا ذلك خوفا أن تدفعهم إلي. [(١)]

ولما عزم على لقاء القوم بصفين دعا بدعاء والذي يبدأ باللهم رب السقف المرفوع والجو المكفوف ..... إن أظهرتنا على عدونا فجنبنا البغي وسددنا للحق ، وإن أظهرتهم علينا فارزقنا الشهادة واعصمنا من الفتنة، أين المانع للذمار والغائر عند نزول الحقائق من أهل الحفاظ العار وراءكم والجنة أمامكم [(٢)] .

هذا النص يبين مدى حرصه على عدم سفك الدماء بل حبا في الحق إذا استوجب الموقف ذلك ، كما أنه ينهى على عدم سب أعدائه فعلى سبيل المثال نهى على سب أهل الشام حيث قال لجنده "أني أكره لكم أن تكونوا سبابين، ولكنكم لو وصفتم أعمالهم وذكرتم حالهم كان أصوب في القول وأبلغ في العذر، وقلتم مكان سبكم إياهم. اللهم احقن دماءنا ودماءهم واصلح ذات بيننا وبينهم واهدهم من ضلالتهم حتى يعرف الحق جهله ويرعوي[(*)] عن الغي والعدوان من لهج[(**)] به" [(٣)] .

كما قال لعسكره قبل لقاء العدو بصفين "لا تقاتلوهم حتى يبدأوكم فإنكم بحمد الله على حجة، وتركم إياهم حتى يبدأوكم حجة أخرى لكم عليهم فإذا كانت الهزيمة بإذن الله فلا تقتلوا مدبرا، ولا تصيبوا معوراً ولا تجهزوا على جريح ، ولا تهيجوا النساء بأذى ، وإن شتمن أعراضكم وسببن أمراءكم فإنهن ضعيفات القوى " [(٤)] .

يقسم الإمام عسكره إلى خيالة ورجاله، يتوزع على النواحي التالية:

الميمنة والميسرة والقلب، وميمنة القلب وميسرته ولكل منها قائدها وجنودها. أما ألوية القبائل، فقد كان يعقدها لرؤسائهم وأمرائهم ، أما معسكرات الجيش فيجب أن تكون في مكان يمكن الدفاع عنه والاحتماء به لصد هجمات الأعداء ، وهذا ما يسمى بالمواقع الاستراتيجية في الحرب الحديثة كسفوح الجبال وأعاليها ومنعطفات الأنهار وغير ذلك من المواقع الحصينة. التقى الجيشان، جيش علي في تسعين ألفا للقاء معاوية الذي صحبه خمسة وثمانون الفا. " [(٥)] .

---

(١) عمر أبو نصر: الموسوعة التاريخية العرب والإسلام، معاوية بن أبي سفيان وعصره، ص٥٨، ٥٩.

(٢) نهج البلاغة وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلام سيدنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ، ص٢٠٤ .

(*) الارعواء : النزوع عن الغي والرجوع عن وجه الخطأ.

(**) لهج به: أي أولع به.

(٣) نهج البلاغة ، الجزء الثالث، ص٢٦٣.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثالث ، ص٣٠٢.

(٥) انظر د. قاسم حبيب جابر : الفلسفة والاعتزال في نهج البلاغة، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٧، ص٢٥٣.

وفي صفين في ذي الحجة من ٣٦ " دارت الحرب بين أهل الشام وأهل العراق ، هؤلاء يدعون إلى علي بالبيعة وتأليف الكلمة على الإمام ، وهؤلاء يدعون إلى التمكين من قتلة عثمان ويقولون لا نبايع من يؤوي القتلة ، وعلي يقول لا أمكن طالبا من مطلوب ينفذ فيه مراده بغير حكم ولا حاكم ، ومعاوية يقول: لا نبايع متهما " بقتله " أو قاتلا له، هو أحد من نطلب فكيف نحكمه أو نبايعه وهو خليفة عداء وتسور " [1] .

التقى جيش الإمام علي مع جيش معاوية، ووقعت بينهما معركة حامية الوطيس، حتى إذا رأى أهل الشام إنهم على وشك الهزيمة ، ومال النصر إلى جانب الإمام رفعوا المصاحف على أسنة الرماح ، فوضعت قيادة علي السلاح أمام تحكيم القرآن ، وأجبروا عليا على أن يقبل التحكيم ويكف عن القتال ، وعلى ألا يجعل تقرير أمر الخلافة للسيف بل القرآن ، أي على يد محكمين يصدرون في حكمهم عن القرآن ، وقد انضم عمرو بن العاص وهو من دعاة العرب إلى معاوية ، وأشار عمرو بأن يرفع الجنود المصاحف على الرماح لعلمه أن جيش علي كان يضم فريقا من القراء الذين يعملون بكتاب الله إذا دعاهم داع إلى ذلك ، وكان عمرو يرمي من وراء المصاحف على الرماح أحداث انقسام في صفوف جيش علي وقد عبر عمرو عن ذلك في قوله لمعاوية نرفع المصاحف ثم نقول" هذا كتاب الله حكم بيننا وبينكم " فتوقف القتال، وكان ذلك أول مغنم لمعاوية ثم انقسم أصحاب علي بين مؤيد للتحكيم ومعارض له وكان ذلك هو المغنم الثاني.

وهذا نص يدل على ذلك قال عمرو بن العاص : إني قد أعددت بحيلتي أمرا أخرته إلى هذا اليوم فإن قبلوه اختلفوا، وإن ردوه تفرقوا ، قال معاوية: وما هو ؟ قال عمرو: تدعوهم إلى كتاب الله حكما بينك وبينهم، فإنك بالغ به حاجتك [2] .

تقدم الأشعث بن قيس أمير كندة بالكوفة في أن يفوض إليه الذهاب إلى معاوية

---

[1] المالكى : العواصم من القواصم في تحقيق موقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم. ص١٣٠، ١٣١.

[2] انظر د. السيد عبد العزيز سالم : دراسات في تاريخ العرب: تاريخ الدولة العربية ، مؤسسة شباب الجامعة ١٩٩٧ ، الجزء الثانى ، ص٣١٨.

ليفاوضه، فاقترح عليه معاوية أن يختار كل فريق من يمثله ليقر كلاهما حكم القرآن فيمن منهما أحق بالخلافة . وتبنى الأشعث هذا الاقتراح وعرضه على أهل العراق فأبدوا موافقتهم عليه فوراً دون أن يستشيروا علياً فوقع اختيار أهل الشام على عمرو بن العاص بينما اختار أهل العراق أبا موسى الأشعرى . (*)

وعبثاً احتج عليّ على اختيارهم لأبى موسى . فقد كان محايد مما كرهه إلى على وحببه إلى أهل العراق ، وكان يدرك على أنها خدعة لم يوافق على التحكيم فقد كان يرى أن الحق بجانبه ، وتوقع من الحكمين أن يقررا هذا الحق ونسى رضى الله عنه أن السياسة مصالح وأن الأفكار المتتالية التى يعبر عنها لا تلائم ما استجد من أحوال . (١)

ذهب بعض أصحاب عليٍّ إلى أن ليس من حقه أن يوافق على مبدأ التحكيم ؛ لأن هذه الموافقة تعنى أن يشك فى سلامة موقفه وبذا يسقط حقه فى الخلافة ، وأعلنوا أنه : " لا حكم إلا الله " ورفضوا وكان عددهم اثنا عشر ألفاً – أن يدخلوا معه إلى الكوفة ونزلوا بحروراء(٢) القريبة منها فخرج علي إليهم وأقنعهم بدخول المدينة على أن هؤلاء عادوا إلى معارضة علي، حين أنفذ أبا موسى الأشعري إلى حيث يجتمع مع عمرو بن العاص فكان إذا خطب في المسجد يقاطعونه: لا حكم إلا لله، فيرد عليهم: كلمة حق أريد بها باطل.

التقى الحكمان في دومة الجندل ، تقع بين مكة والكوفة والشام ، وتباحثا في الأمر، واتفقا على أن عثمان قتل ظلما، وأن معاوية ولى دمه ، وله أن يطالب بثأره، واتفقا على أن يخلعا عليا ومعاوية ، ويعود الأمر شورى بين المسلمين.

وكانت خطة عمرو بن العاص أن يقدم إلى موسى عليه في التحدث للناس لغرض في نفسه ، فقال لأبي موسى: إن الله قد قدمك قبلي في الإيمان والهجرة، وأنت وافد أهل اليمن إلى رسول ووافد رسول الله إليهم قم أنت فقل : بعد أن حمد الله وأثنى عليه إني رأيت وعمرو أن نخلع عليا ومعاوية ونجعلها – أي الخلافة – لعبد الله بن عمر ابن الخطاب فإنه لم يبسط في هذه الحرب يدا ولا لسانا ، وعندئذ قام عمرو بن العاص فقال: يا أيها الناس هذا أبو موسى شيخ المسلمين وحكيم أهل العراق، ومن لا يبيع الدين بالدنيا. وقد خلع عليا وأنا أثبت معاوية

(*) أبا موسى الأشعرى : اسمه عبد الله بن قيس بن سليم بن حصار بن حرب بن عامر بن غنم بن بكر بنى عامر الأشعرى ، وكان قد سكن الرملة وحالف سعيد بن العاص ثم أسلم وهاجر إلى الحبشة وقدم المدينة بعد فتح خيبر ، وقد استعمله النبى صلى الله عليه وسلم على بعض بلاد اليمن كزبيد وعدن وأعمالهما واستعمله عمر بن الخطاب على البصرة بعد المغيرة بن شعبة فافتتح الأهواز ثم أصبهان ، واستعمله عثمان على الكوفة ثم كان أحد الحكمين بعد وقائع صفين اختاره أصحاب على بن أبى طالب على كره من على ، وكان على لا يراه كفئاً لعمرو بن العاص الداهية وكان يرى أن يوجه فى مكانه عبد الله بن العباس ، ولكن قدر الله غالب ثم لما غدر به عمرو بن العاص اعتزل الفريقين . أبو الحسن الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٩ ، الجزء الأول، ص ٦٣ .

(١) د. عبادة كحيلة : العقد الثمين فى تاريخ المسلمين ، دار الكتاب الحديث ، الطبعة الأولى، الكويت ، ١٩٩٦، ص١٠٤ ، ١٠٥ .

(٢) حروراء بفتحتين وسكون الواو وراء أخرى وألف ممدودة قرية بظاهر الكوفة وقيل بوضع على ميلين منها نزل بها الخوارج الذين خالفوا عليا فنسبوا إليها . الشهر ستانى (للإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم) : الملل والنحل، صححه وعلق عليه أستاذ أحمد فهمى محمد ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الثانية، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٢، الجزء الأول، ص ١١٤.

وهنا قال أبو موسى: مالك ؟ عليك لعنة الله ! إن أنت إلا كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ! فقال له عمرو: ولكنك كمثل حمار يحمل أسفارا فاختلط الناس وتشاتم عمرو وأبو موسى. (١)

ونتيجة كل هذا أمر علي بالرحيل بسبب اختلاف الكلمة وانقسام الصفوف وتفاوت الرأي ، واحتدام النقاش بين الآخذين بالتحكيم والمعارضين له إلى حد التضارب بالمقارع ونعال السيوف فمضى علي إلى الكوفة بينما لحق معاوية بدمشق.

قلنا أن علي لم يكن موافقا على نتيجة التحكيم ، لذا سرعان ما استعد لمعاودة الحرب، علم بأن المنشقين عليه قد أعلنوا ثورتهم في النهروان يتزعمهم عبد الله بن وهب الراسبي ، فغير علي وجهته إليهم ، وقبل أن يشرع في قتالهم جادلهم عسى أن يعدلوا عن موقفهم فاستطاع بقوة منطقه ، أن يقنع أكثرهم ، فانحازوا إليه ، أما الباقون وكانوا أربعة آلاف، فقد آثروا القتال، حتى انهزموا في سنة ٣٨ على أن هذه الهزيمة لم تكن تعني نهايتهم واستقر عدد منهم بالكوفة ، واستقر عدد آخر بالبصرة ، دعا علي أنصاره للخروج إلى أهل الشام، لكنه وجدهم يتثاقلون في إجابة دعوته ، ويقولون:" يا أمير المؤمنين كلت سيوفنا وفنيت نبالنا، ونصلت أسنة رماحنا فأعدنا إلى مصرنا: لنستعد بأحسن عدتنا ". وانتهز معاوية فرصة تراخي أهل العراق في نصرة علي فأرسل جيشا إلى مصر قاده عمرو بن العاص واستولى على مصر ، كما أدخل المدينة ومكة واليمن في طاعته إلا أن ذلك لم يضعف من عزيمة علي ، الذي أخذ يستنفر أصحابه ، لمقاتلة خصمه ، بعد أن استفحل أمره ، وتعاظمت قوته . حتى بايعه أربعون ألفا من أهل العراق. كان بعض الخوارج ممن أفلتوا من النهر قد استقر عزمهم على أن يقتلوا رؤوس الفتنة من وجهة نظرهم ـ وهم علي ومعاوية وعمرو بن العاص فيصير الأمر بعد ذلك للمسلمين ، وقد خاب سعي الخوارج مع معاوية وعمرو ونجح مع علي.

سياسته الخارجية :

وعندما علم أهل فارس وكرمان بصراع الدائر بين علي ومعاوية طمعوا في كسر الخراج وأخرجوا عاملهم، فاستشار علي أهل الكوفة في أمرهم ، فقال له جاريه بن قدامة السعدي: ألا أدلك يا أمير المؤمنين على رجل صلب الرأي، عالم السياسة كاف لما ولى. فقال له علي: من هو ؟ فقال له زياد: وهو علي فتى من ثقيف استلحقه معاوية بأبيه أبي سفيان بعد قيامه بالملك ، فبعث علي إلى ابن عباس بالبصرة أن يولي زيادا على فارس، فسيره إليها في جمع كثير فوطيء بهم أهلها ، وكانت قد اضطربت وفسد أمرها ، فلم يزل يبعث إلى رؤوسهم

---

(١) د. محمد سليم العوا : في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص١٠٢، ١٠٣ العواصم من القواصم للمالكي، ص١٣٨، ١٣٩.

يعد من ينصره ويمنيه ويخوف من امتنع عليه ويضرب بعضهم ببعض حتى دل بعضهم على عورة بعض ، وهربت طائفة منهم إلى بلاد الترك وغيرها من البلاد وبهذه السياسة الحكيمة صفت لزياد بلاد فارس ، ولم يلق منهم جمعا ولا حرباً بعد ما كان منهم من الفساد والاضطراب ، ثم سار إلى كرمان بعد أن استقامت له فارس ، وفعل فيها ما فعله بفارس حتى استقامت له ، أيضا وعلموا أن المسلمين لا يزالون في قوة وإن اختلفوا فيما بينهم وهكذا في كل المواقع(١) .

تدبير الاغتيال :

اجتمع ثلاثة نفر من الخوارج وهم عبد الرحمن بن ملجم (*) ، والبرك (**) بن عبد الله ، وعمرو بن بكر التميمي ، فتذاكروا أمر الناس وعابوا ولاتهم ثم ذكروا أهل النهر فترحموا عليهم وقالوا : ما نصنع بالبقاء بعدهم شيئا إخواننا الذين كانوا دعاة للناس لعبادة ربهم والذين كانوا لا يخافون في الله لومة لائم فلو شرينا أنفسنا فأتينا أئمة الضلالة فالتمسنا قتلهم فأرحنا منهم البلاد وثأرنا بهم إخواننا . فقال ابن ملجم أنا أكفيكم علي ابن أبي طالب ، وقال البرك أنا أكفيكم معاوية ، وقال عمرو بن بكر وأنا أكفيكم عمرو بن العاص ، فتعاهدوا وتواثقوا بالله على أن يكون موعد التنفيذ في ١٧ رمضان سنة ٤٠ (٢) .

وجاء في كتاب " الملل والنحل للشهرستاني : إن سبب قتل ابن ملجم لعلي ليس لأنه إمام ضال ، بل لأنَّ السبب الحقيقي هو أن ابن ملجم أن يتزوج قطام بنت علقمة ، وقيل بنت شجنة من تيم الرباب ، وكان علي قتل أباها وأخاها يوم النهروان ، وإن كانت ترى رأي الخوارج فقالت : لا أقنع منك إلا بصداق أسميه لك وهو ثلاث آلاف درهم وعبد وأمة وأن تقتل علياً فقال لها : لك ما سألت فكيف لي به ؟ قالت : تروم ذلك غيلة فإن سلمت أرحت الناس من شر ، وأقمت مع أهلك ، وإن أصبت صرت إلى الجنة ونعيم الزوال ، فانعم لها وفي ذلك يقول ابن ابي مياس المرادي:

---

(١) د.عبد المتعال الصعيدي : السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين، ص٣١٦، ٣١٧.

(*) ابن ملجم / عبد الرحمن بن ملجم المرادي التدؤلي الحميري : فاتك ثائر أدرك الجاهلية وهاجر في خلافة عمر وقرأ على معاذ بن جبل فكان من القراء وأهل الفقه والعبادة قاتل علي بن أبي طالب ثم خرج واتفق على قتله ، وقتله وهو ذاهب إلى الصلاة ولما مات على أحضر ابن ملجم بين يدي الحسن بن علي فقطع يديه ورجليه وهو لا ينفك عن ذكر الله فلما عمدوا إلى لسانه شق ذلك عليه وقال وددت أن لا يزال فمي يذكر الله رطبا فأجهزوا عليه . انظر الشيخ محمد الخضري : الدولة الأموية ، ص ٣٧٧ .

(**) البرك : هو الحاج بن عبد الله الصريمي : الملقب بالبرك أحد الخوارج الثلاثة الذين أتتمروا على قتل علي ومعاوية وعمرو بن العاص وهو الذي خرج لقتل معاوية فلم تصب ضربته منه مقتلا ، انظر مروج الذهب، الجزء الثاني، ص ٤٢٣ .

(٢) ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، الجزء الثالث ، ٢٦ .

ولم أر مهرا ساقه ذو سماحة
كمهر قطام من فصيح وأعجم
ثلاثة آلاف وعبد وقينة
وضرب عليّ بالحسام المصمم
فلا مهر أغلى من علي وإن غلا
ولا فتك إلا دون فتك ابن ملجم[1]

ترصد ابن ملجم لعلي بن أبي طالب الذي خرج إلى أداء صلاة الصبح فضربه ابن ملجم في قرنه بالسيف وهو ينادي : الحكم لله ولا لك ولا لأصحابك ، ففزع الذين كانوا بالمسجد للصلاة ، وعلي يقول لا يفوتنكم الرجل فشد عليه الناس من كل جانب وأخذوه ودخل الناس على عليّ فقالوا له إن فقدناك ولا نفقدك . فنبايع الحسن فقال : ما أمركم أنتم أبصر ، ثم أوصى أولاده وفي يوم الأحد ١٧ رمضان توفى بعد أن مضى على خلافته أربع سنين وتسعة أشهر إلا أياما في هذا العناء وشدة الجهد ، ودفن بالكوفة التي كانت حاضرة خلافته . أما معاوية فلم يتمكنوا منه فقد طوق نفسه بالحرس بالليل وقيام الشرط على رأسه . أما عمرو بن العاص لم يخرج في ذلك اليوم ؛ لأنه كان يشتكي من وعكة وصلى بدلا منه خارجة بن حداقة وكان صاحب شرطته فشد عليه الخارجي فقتله وهو يظن أنه عمرو فقالوا أراد عمراً وأراد الله خارجة [2] .

وبعد قتل علي كرم الله وجهه بويع الحسن ، وهو أكبر أبنائه في الكوفة كما بويع معاوية من جديد في إيلياء " بيت المقدس " ودعاه أهل الشام بأمير المؤمنين. وكان الحسن[*] لا يريد القتال وينفر من الحرب خاصة وأن معاوية تحرك نحو العراق ونزل الأنبار في طريقه إلى المدائن ، فأراد أن يحقن دماء المسلمين وهو يدرك توحد كلمة أهل الشام حول معاوية وتفرق أهل العراق رغم مبايعتهم له ، فلم يعد يثق بهم بعد أن خذلوه كما خذلوا أبيه في صفين ، لذلك كتب إلى معاوية يسالمه ويراسله في الصلح ، واصطلح معه على أن يتولى

---

[1] الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ١١٤

[2] انظر الخضري (الشيخ محمد) : محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية " الدولة الأموية " ، تحقيق وتعليق إبراهيم أمين محمد، المكتب التوفيقية، بدون تاريخ، الجزء الأول، ص ٣٧٨

[*] هو الحسن بن على بن أبي طالب رضي الله عنه ، أمه السيدة : فاطمة الزهراء ابنة النبي عليه الصلاة والسلام . وهو أول أبنائهما . ولد في منتصف رمضان في العام الثالث للهجرة ، والذي سماه الحسن جده صلى الله عليه وسلم ، وقد توفى الحسن رضي الله عنه وعمره حوالي سبعة وأربعين عاما وصادف ذلك شهر ربيع الأول في عام تسع وأربعين للهجرة : انظر عبد الحكيم العفيفي : موسوعة ١٠٠٠ حدث اسلامي ، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٦ ، ص ٥٣، ٥٤ .

معاوية الخلافة ما كان حيا فإذا مات فالأمر للحسن . ثم تنازل عن الخلافة لمعاوية في ربيع الأول ٤١ هـ/٦٦١م ، ودخل معاوية الكوفة وبايعه الناس ثم عاد إلى دمشق بعد أن ولي المغيرة بن شعبة على الكوفة في حين رحل الحسن إلى المدينة المنورة لينزوي بها ، وقد سمي هذا العام بعام الجماعة لإجماع المسلمين فيه على خليفة واحد [1] ، وقيل إن زوجة الحسن جعدة بنت الأشعث بن فلس دست إليه السم بتحريض من معاوية سنة ٤٩هـ/٦٧٠ م .

وبوفاة على بن أبي طالب رضي الله عنه ، وتنازل ابنه الحسن عن الخلافة ، وبالرغم من مبايعة الشيعة له أصبح معاوية بن أبي سفيان مؤسسا لدولة جديدة عرفت باسم الدولة الأموية ، وهي دولة قامت أساساً على العنصر العربي الذي ينحدر من الجزيرة العربية واستمرت تحكم في مدينة دمشق وفي الفترة الزمنية التي حكمت فيها حققت العديد من الفتوحات الإسلامية الكبرى شرقاً وغرباً .

وترى الباحثة : أنّ حرب معاوية على عليّ لم تكن عادلة من عدة وجوه :

أولها : لم يكن التحكيم عادلاً لأنه لم يكن للحرب أسباب شرعية تدفع معاوية وهو وال معزول أن يعلن الحرب على الخليفة الشرعي .

ثانياً : يعتبر معاوية خارجاً على إجماع الأمة ، لأنه رفض مبايعة على ثم يدعو للعجب كيف يمكن عقد إمامة رجل مرهونة بقتل جماعة وهذا لا محالة خطأ لا يجوز وخصوصا الجماعة التي قتلت الخليفة الثالث غير معروفة ، البعض يقول أنهم غوغاء وعبيد المدينة . أعتقد أن علياً اجتهد برأيه وعمل به بأنه لا يجوز قتل الجماعة بواحد . وإن انصاع مكروها ودرءاً للفتنة يوم صفيين من خلال التحكيم ثم تبين بعد ذلك أن الحق الذي كان ينبغي الركون إليه هو ما قد نصح به مما يدل على أن الرأي الذي يراه أهل الشورى ليس صوابا بالضرورة دائما وأن ما ينفرد به الأمام المجتهد البصير بشؤون الحكم والسياسة من الرأي ليس بالضرورة رأيا باطلا دائما .

ثالثاً : تعتبر الشام والتي تحت قيادة معاوية خارجة عن الشرعية ، لأنها شقت عصى الطاعة وتطورت خصومتها من المناداة بالقصاص من قتله عثمان إلى المناداة بحق ولاية معاوية للشام إلى استوائه على عرش الخلافة فتبلد مفهوم الخلافة القائم على الشورى والمبايعة بين الجماعة الإسلامية إلى تمرد وتأمر واغتيالات سياسية والسيف هو الحكم ، وما يتبعه من القهر ، وهو أداة البيت الأموي لسيطرة على مقاليد الخلافة والحكم .

وعليه ، فبيعة أبي بكر وعمر وعثمان جاءت عامة إلاّ أن مفهومها حُصر في الذين

---

(1) د.عصام محمد شبارو : الدولة العربية الإسلامية الأولى ، دار النهضة العربية ، الطبعة الثالثة، بيروت ، ١٩٩٥م ص ٣٦٨ ، ٣٦٩ .

بايعوا وهم أهل الحل والعقد من رءوس الصحابة وكبارهم ، ويؤيد ذلك ما ذكره ابن قتيبة في بيعة علي رضي الله عنه ، إذ قال : وذكروا أنه لما كان في الصباح اجتمع الناس في المسجد .. ثم قام الزبير فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : أيها الناس إن الله قد رضى لكم الشورى فاذهب بها الهوى ، وقد تشاورنا فرضينا عليّاً فبايعوه .. فقام الناس فأتوا عليّاً في داره فقالوا نبايعك ، فمد يدك ، لا بد من أمير فأنت أحق بها ، فقال : ليس ذلك إليكم ، إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر ، فمن رضى به أهل الشورى، وأهل بدر فهو الخليفة .[1]

وعليه الذي يفهمه علي رضي الله عنه هو أن البيعة لا تكون من جماهير المسلمين ، وإنما من فئة معينة هم الذين يمثلون الأمة كلها وهم أهل الحل والعقد الذين وصفهم بأنهم أهل الشورى وأهل بدر .

ويؤيد في هذا السياق ما ذهبت إليه أم المؤمنين عائشة وطلحة والزبير وغيرهم من كبار الصحابة من أن البيعة لعلي لم تنعقد – مع أنه بُويع من عامة أهل المدينة ، وكانت حجتهم في ذلك أن الصحابة أهل الحل والعقد قد افترقوا بالآفاق ولم يحضر إلاّ القليل ، ولا تكون البيعة إلاّ باتفاق أهل الحل والعقد ، وعليه الذي يفهم أن العبرة ما يتفق عليه أهل الحل والعقد ، وأن رأيهم في ذلك نهائي وأنه لا يلزم بعد ذلك موافقة جماهير المسلمين . [2]

ومع ذلك لا يمكن القول إن هؤلاء الخلفاء قد تلقوا البيعة العامة من جماهير المسلمين بدليل أنه لم يشار في هذه البيعة الكثير من المسلمين الموجودين بالأمصار الأخرى التي فتحها المسلمون ، وإنما غاية ما يمكنه قوله أن هؤلاء الخلفاء قد تلوا البيعة من جماهير المسلمين في المدينة باعتبارها عش الإسلام وأن أهلها من مهاجرين وأنصارهم حماته والسابقين إليه ، وذلك معناه أنهم النخبة أو الصفوة الين يمثلون الأمة الإسلامية الناشئة . وربما رأى البعض أن الإمامة لا تنعقد إلاّ بجمهور أهل الحل والعقد في كل بلد ، ومن هذا الرأي " معاوية وعمر بن العاص وعائشة والزبير وابنه عبد الله وطلحة وابنه محمد والنعمان بن بشير وغيرهم ، وهو الرأي الذي بنوا عليه عدم انعقاد البيعة لعلي رضى الله عنه " . [3]

والخلاصة :

مرت الخلافة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بعدة طرق ، يتبين ذلك من الطريقة التي حصلت بها بيعة أبي بكر أن الشورى كانت فيها ناقصة نقصاً ظاهراً ؛ لأن المعقول في البيعة أن يتخذ المسلمون مكاناً يجتمعون فيه ويتشاورون في هذه المهمة ، إلا أن عمر بن

[1] ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ، الجزء الأول ، ص ٤٦ .

[2] انظر ابن خلدون : المقدمة ، المرجع السابق .

[3] ابن خلدون : المقدمة ، ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ .

الخطاب أسرع في هذا الأمر ، وربما كما قلنا سابقا إن الزمان والمكان لا يسمحان بالتأخير لذا أسرع عمر إلى لمّ شعث المسلمين ، وكما قال عمر أن بيعة أبي بكر كانت فلتة ولكن وقى الله شرها .

أما الطريقة الثانية : طريقة العهد من الخليفة إلى آخر يتولى الأمر من بعده ، وهي الطريقة التي سار عليها أبو بكر عندما انتخب عمر ابن الخطاب للخلافة لما يتوفر فيه من الصفات والسلوكيات الطيبة ، ولأنه أيضا أشد صرامة في الدين وأكثرهم تحرياً للعدل ، إلا أن هذه الطريقة ليست دائما سليمة وليس كل عصر ، عصر عمر ولا كل خليفة ينظر للأمة نظر عمر ، لأنه إذ لا ثقة لأحد بأن يكون كل خليفة محسناً للاختيار فهي تحتمل الخطورة أكثر من السلامة .

الطريقة الثالثة : وهي طريقة الشورى وهذه الطريقة أكثر توسعاً وهي أن يعين الخليفة أفراد أو مجموعة لينتخبوا من بينهم خليفة وهذه الطريقة التي جرى عليها انتخاب عثمان بن عفان للخلافة فالخليفة الثاني لم يكتفِ بوضع ستة فقط بل وضع نظاما لذلك :

أولا : يجتمعوا في حجرة عائشة رضي الله عنها .

ثانيا : يتم اختيار الخليفة في حدود ثلاثة أيام مع أخذ رأي الأغلبية وعلى الأقل الانصياع إلى ما رأوه . ومن أبى وخالف استحق القتل ، وعليه شورى اقتراح وليس شورى تعيين .

ثالثا: في حالة تساوي الأصوات في ترشيح ضرورة أخذ رأي عبد الله بن عمر على أنه ليس له الحق في أن يكون من المرشحين لتولي الخلافة ؛ وفي حالة عدم الأخذ برأيه يؤخذ رأي الجماعة الذين يكون معهم عبد الرحمن بن عوف . ورغم ذلك ففي الطريقة الأولى والثانية لم يعرف من لهم حق انتخاب الخليفة ، هل الأمة أم الجنود أو القادة أم أكثر الناس حفظاً للقرآن وتفسيره ، والذين عاصروا الرسول صلى الله عليه وسلم ، وما الصفات الواجب توفرها فيهم ؟ الحقيقة يسمونهم أهل الحل والعقد ولكن لو كان للخلافة قانون أو نصوص يجب السير عليها في انتخاب الخلفاء لوقى المسلمون التهور في هذه المزال الخطرة ولساروا على الجادة !

الفصل الثاني

مفهوم أهل الحل والعقد

وأثره في النظام السياسي الإسلامي

مفهوم أهل الحل والعقد :

مفهوم أهل الحل والعقد يقتضي منا مراجعته في الفكر السياسي الإسلامي بهدف الوقوف على دلالاته كما استخدمه وفهمه الفقهاء والمفكرون الإسلاميون، حيث اهتم الفقهاء والمسلمون اهتماماً كبيراً بموضوع الإمامة أو الخلافة باعتبارها نظاما لحكم المسلمين والقيام على شئونهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، وبلغ اهتمام هؤلاء إلى درجة اعتبرها البعض من أمثال الشيعة أصلاً من أصول الدين.

كما أفرد الفقهاء في كتب العقيدة وعلم الكلام باب للإمامة ، ومن أمثال هؤلاء أبو المعالي الجويني في كتابه "غياث الأمم في التيات الظلم" وكتاب أحكام السلطانية للإمام الماوردي. كما ورد في "التحفة الملوكية في الآداب السياسية" للماوردي حصراً لعدد من كتب التراث التي تتناول قضايا النموذج الإسلامي لنظام الحكم الذي كان يعرف الإمامة أو الخلافة[1] هذه المصنفات المذكورة في الكتب السابقة الذكر تحدثت عن الخلافة أو الإمامة وطرق تولية الإمام أو الخليفة باعتباره رئيس الدولة الإسلامية ، وفي نفسه الوقت بدل محاولتهم للرد على الفقه الشيعي الذي يقول بالنص كطريق لتعيين الإمام.

والحقيقة نجد العديد من المصطلحات التي تطلق على أهل الحل والعقد ، فهم مثلا يطلق عليهم أهل الاجتهاد ، ومرة أهل الشوكة ومرة أهل الاختيار.

أما مصطلح أهل الاجتهاد فقد جاء ذكره في كتاب "أصول الدين" لعبد القاهر البغدادي حيث يقول : "إن طريق ثبوتها أي "الإمامة" الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم لمن يصلح لها" [2].

ولكي نعرف مفهوم الاجتهاد وهو من المصطلحات الفقهية لابد من تعريفه .

الاجتهاد عند الفقهاء : هو بذل الوسع والطاقة في طلب أمر ليبلغ مجهوده ويصل إلى نهايته .

وعند الأصوليين : هو بذل الطاقة لتحصيل حكم شرعي ظني إذ لا اجتهاد في ما علم من الدين بالضرورة كوجوب الصلاة .

---

(١) الجويني (عبد الملك بن عبد الله بن يوسف) : غياث الأمم في التيات الظلم ، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم ، د. مصطفى حلمي ، دار الدعوة ، الإسكندرية ، ١٩٧٩م ، ص ٢٨ .
وانظر : الماوردي (الإمام أبي الحسن) : التحفة الملوكية في الآداب السياسية المنسوبة للإمام أبي الحسن الماوردى ، تحقيق ودراسة المستشار د. فؤاد عبد المنعم ، ١٩٩٣ ، ص ٧ ، ٢٥ .

(٢) البغدادي : أصول الدين ، ص ٢٧ .

وهناك اجتهاد مقاصدي ويقصد به : "العمل بمقاصد الشريعة والالتفات إليها والاعتداد بها في عملية الاجتهاد الفقهي" [١].

فالمجتهد هو : الذي يملك القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من نصوص الكتاب والسنة وهو صنفان :

مجتهد المذهب : وهو الذي يرجح بين الأحكام في إطار ما هو مقرر عند المذهب الذي يتبعه .

المجتهد المطلق : وهو الذي وصل درجة تؤهله لئلا يتقيد بما قرره فقهاء المذاهب[٢] .

من خلال هذه النصوص نستنتج أنه يقصد بهم جماعة من الناس تبذل أقصى الجهد وغاية الوسع وقدح الذهن في اختيار وتحري من يصلح لرئاسة الدولة الإسلامية من بين المرشحين لها ، وهذا يعني أنه يدخل ضمن هذه الفئة كل من تتوفر له المعرفة والقدرة التي تؤهله لقدح الذهن والاختيار لمن يصلح للإمامة وفقا لشروط المطلوبة فيه، وهذا يعني أن المجال مفتوح يشمل كل من ملك القدرة على الترجيح والاختيار وليس وقفاً على أهل الاجتهاد.

أما عند ابن تيمية فهو مصطلح أطلقه على أهل الحل والعقد وأهل الشوكة في كتابه " منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية " يقول : " .. الإمامة عندهم (أئمة السنة) تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها ، ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة فإن المقصود إنما يحصل بالقدرة والسلطان " [٣]. فهل تعني هذه المصطلحات وهي أهل الحل والعقد ، أهل الشورى ، أهل الاختيار ، أهل الشوكة ، تقوم بدور وظيفي وهو اختيار من يصلح للإمامة ألا يمكن توسيع هذا الدور ، بحيث تندرج هذه المفاهيم جميعاً تحت مصطلح أهل الحل والعقد خصوصاً في الوقت الحاضر يحتاج المسلمون إلى إعادة النظر في الواقع الذي يعيشونه. ومن ثم فإن أهل الحل والعقد هم الأشخاص الذين يملكون المؤهلات التي تمكنهم من القيام بأدوار الحل والعقد كل بشروطه المقررة فقها .

---

(١) دليل المصطلحات الفقهية ، تأليف وجمع وترتيب محمد العذوري بمشاركة محمد المختار ولد أباه والدكتور الشاهد بن محمد البوشيخي ، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو ، الرباط ، المملكة المغربية ، ٢٠٠٠م ، ص ٣٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٩٨ .

(٣) ابن تيمية ، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية ، القاهرة ، المطبعة الكبرى الأميرية ، ١٣٢١هـ ، الجزء الأول ، ص ١٤١ .

أما كلمة أهل : فتعني المستحق للأمر ، يقال : أهل فلانا للأمر صيره أهلاً له أو رآه أهلاً ومستحقاً ، وأستأهل الشيء استوجبه واستحقه وفي القرآن الكريم : { هُوَ أَهْلُ التَّقْوَى وَأَهْلُ المَغْفِرَةِ } (1) . [سورة المدثر آية : ٥٦] .

وإذن فأهل الحل والعقد هم المستحقون للقيام بالحل والعقد وذلك إنما يجب عليهم بحكم امتلاكهم الشروط المؤهلة لذلك . ترى ما هذه الشروط ؟

اختلف المفكرون المسلمون حول الحد الأدنى من العدد الذي لابد منه كي يبلغ أهل الاختيار صلاحية العقد والبيعة للإمام بالإمامة ، فالبعض قد اشترط أن ينهض جميع من توفرت فيهم شروط أهل الاختيار ، والبعض اكتفى بعقد واحد من أهل الاختيار ، والبعض قال : إنها تنعقد باثنين قياساً على الشهادة . وقد دار جدل كثير بين أصحاب هذه الآراء(2). أما الشروط الواجب توفرها في أهل الاختيار فهي شروط معتبرة وهي ثلاثة شروط :

أولها : العدالة الجامعة لشروطها .

وثانيها : العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة.

وثالثها : الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وتدبير على غيره من أهل البلاد فضل مزية تقدم بها عليه ، وإنما صار من يحضر ببلد الإمام متولياً لعقد الإمامة عرفاً لا شرعاً لسبوق علمهم بموته ولأن من يصلح للخلافة في الأغلب موجودون في بلده(3).

أما **العدالة** : فهي تعني التحلي بالفرائض والفضائل والتخلي عن المعاصي والرذائل وعما يخل بالمروءة أيضاً . وأما **العلم** : فيقصدون به علم الدين ومصالح الأمة وسياستها ويقصد به أيضاً العلم الاستقلالي المعبر عن الاجتهاد .

وتقييده شرط العلم بما قيده به على أنه يختلف باختلاف الزمان ، فإن استحقاق الإمامة في هذا العصر يتوقف على علوم لم يكن يتوقف عليها في العصور القديمة ، وقد ذكر بعض العلماء أنّ من مرجحات اختيار الصحابة لأبي بكر أنه كان أعلمهم بأنساب العرب وبأحوالهم وقواتهم ؛ ولأجل هذا لم يهب من قتال أهل الردة ما هابه عمر بن الخطاب.

ولابد الآن أو في الوقت الحاضر للإمام وجماعة الشورى " أهل الحل والعقد " الذين هم قوام إمامته وأركان حكومته من العلم بالقوانين الدولية والمعاهدات العامة ، وبأحوال الأمم

---

(1) مادة أهل . انظر : ابن منظور ، لسان العرب ، ص ٣٥٤ .

(2) المغني – القاضي عبد الجبار ، ج ٢٠ ، ص ٢٧٨ .

(3) الماوردي (أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي) : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، دار الكتب العلمية ، بيروت بدون تاريخ ، ص ٦ .

والدول المجاورة لبلاد الإسلام ، وذات العلاقات السياسية والتجارية بها ، من حيث سياستها وقوتها وما يخاف ويرجى منها وما يحتاج إليه لاتقاء ضررها والانتفاع بها [١].

ثم كلمة الحل والعقد دالة لفظاً ومعنى على جملة ذات هيئة معينة في المجتمع، لهم إرادة خاصة ، وعقل تدبيري معين تثق الأمة به ، لحسن تصرفهم في الأمة ، ولا يعقل أن تكون هيئتهم خاصة بفرع أو شأن معين تجتمع كلمتهم عليه سواء أكانوا هيئة سياسية أم اقتصادية أم ما شابه ، ولكن على اعتبار أن لهم إرادة تتعلق بالقانون والتنفيذ ، فيحتمل حمل الكلمة على ما تجمع من معان إضافية خاصة لها صفة الحكم والقرار والتنفيذ تجتمع كلمتهم على مسألة ما وتنفذ هذه الكلمة.

والحقيقة حتى في الوقت الحاضر ومن حيث المبدأ نحيل المواضيع والقضايا بالأصعدة كافة إلى من لهم القدرة والخبرة في تشخيص الأمر ، لكن يبقى الأمر من وجهة نظرنا أن الحل والعقد من حيث النظرية لازم ولكنه ليس متعلقاً بخمسة أو ثلاثة ، وإنما يحتاج إلى مدى أوسع ومشاركة أشمل ، لأن الولاية على المسلمين أمر يرتبط بجميع المسلمين .

وظيفة أهل الحل والعقد :

تقوم جماعة أهل الحل والعقد باختيار رئيس الدولة من بين المرشحين ، وهو ما يسمى الخليفة. فالخليفة وظيفته القيام على شئون الدين والدنيا وفق الشروط ، فإذا توفرت فيه تقوم جماعة أهل الحل والعقد بمبايعته والعقد له. ولعلي تعريف الماوردي يقرب إلينا الدور الوظيفي لأهل الحل والعقد ، فإذا ثبت وجوب الإمامة ففرضها على الكفاية كالجهاد وطلب العلم ، فإذا قام بها من هو من أهلها ففرضها على الكفاية وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقاً : أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة . والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة [٢].

ثم يذكر في موضع آخر : الإمامة تنعقد من وجهين : أحدهما باختيار أهل العقد والحل . والثاني بعهد الإمام من قبل : فإما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد فقد اختلف العلماء في عدد من تنعقد به الإمامة منهم على مذاهب شتى [٣].

فالسلطة مصدرها رضا الرعية ممثلة في أهل الاختيار باعتبارهم فئة من فئات الحل والعقد ، إنّ سند السلطة في الرؤية الإسلامية ومصدر شرعيتها رضا الرعية الذي يجد التعبير ، وبدون هذه البيعة القائمة على الرضا والاختيار لا تكون الولاية شرعية ، بل تكون ولاية قهر واستيلاء وغلب كما درج الفقه السياسي الإسلامي أن يصفها.

---

(١) الشيخ محمد رشيد رضا : الخلافة ، الزهراء للإعلام العربي ، ١٩٢٢ ، ص ٢٤ .

(٢) انظر الماوردي: الأحكام السلطانية ، ص ٦ .

(٣) المصدر السابق : ص ٧ .

ولقب الخليفة أو الإمام الذي أطلق على من تولوا رئاسة السلطة في نظام الخلافة وكونه نائبا عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا ، به يكشف عن أن مسئولية الحاكم عن حراسة الدين جزء من مضمون وظيفته .

والحقيقة اختلاف العلماء في عدد من تنعقد به الإمامة أظهر العديد من الآراء ، وذلك على النحو التالي :

١) قالت طائفة لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد من كل بلد ، ليكون الرضا به عاماً ، والتسليم لإمامته إجماعاً ، وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبي بكر رضي الله عنه على الخلافة باختيار من حضرها ولم ينتظر ببيعته قدوم غائب عنها .

٢) وقالت طائفة أخرى ، أقل من تنعقد به منهم الإمامة خمسة يجتمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة استدلالا بأمرين : **أحدهما** أن بيعة أبي بكر رضي الله عنه انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها ثم تابعهم الناس فيها ، وهم عمر بن الخطاب ، وأبو عبيدة بن الجراح ، وأسيد بن حضير ، وبشر بن سعد ، وسالم مولى أبي حذيفة رضي الله عنهم . **والثاني** : عمر رضي الله عنه جعل الشورى في ستة ليعقد لأحدهم برضا الخمسة ، وهذا قول أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة.

٣) وقال آخرون من علماء الكوفة : تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهما برضا الاثنين ليكونوا حاكماً وشاهدين كما يصح عقد النكاح بولي وشاهدين.

٤) وقالت طائفة أخرى : تنعقد بواحد ؛ لأن العباس قال لعلي رضوان الله عليهما أمدد يدك أبايعك فيقول الناس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان ولأنه حكم ، وحكم واحد نافذ(١) . وقال أبو بكر الأصم " لا تنعقد إلا باجتماع المسلمين " (٢) .

فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة ؛ لأن أهل الحل والعقد هم أهل الاختيار الذين يقيمون باختيار الإمام أو رئيس دولة المسلمين ، فأهل الحل والعقد وظيفتهم تكون في سائر أمور الأمة وشئونها . وبالتالي اختيار الإمام أو رئيس الدولة هو أحد وظائفها ، وليس كل الوظائف في اعتقادنا أن أهل الحل والعقد هم جماعة تملك المؤهلات التي تمكنها من الاختيار الصحيح إذا توفرت في رئيس الدولة الشروط للإمامة.

لكن لماذا نحتاج إلى الإمام ؟

من وجهة نظر الجاحظ : إن الناس بحاجة إلى إمام يعرفهم مصالحهم الدينية

---

(١) انظر الماوردي: الأحكام السلطانية ص ٧ ؛ الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، الجزء الثاني ، ص ١٥٠ .
(٢) مقالات الإسلاميين ، الجزء الثاني ، ص ١٥٠ .

والدنيوية ؛ لأنهم برأيه عاجزون عن إدراك تلك المصالح بأنفسهم وربما يتساءل المرء لماذا يعجز الناس عن إدراك مصالحهم بأنفسهم ؟ يجيب الجاحظ " إنَّ عجزهم متأت عن جماح طبائعهم وغلبة شهواتهم وكثرة جهلهم وشدة نزاعهم ، صحيح لناس عقولا إلى جانب الغرائز والشهوات ، ولكنها لا تقوى على كبح جماح تلك الشهوات إذا لم تساعد بالتعليم والتجربة ولم تدفع إلى النظر والتنقيب " (١).

يستوي هذا الأمر في المصالح الدينية والمصالح الدنيوية : "ولو أن الناس تركهم الله تعالى والتجربة وخلاهم وسير الأمور ، وامتحان السموم ، واختبار الأغذية، وهم على ما ذكرنا من ضعف الحيلة وقلة المعرفة وغلبة الشهوة ، وتسلط الطبيعة مع كثرة الحاجة والجهل بالعاقبة ، لأثرت فيهم السموم ولأفناهم الخلط ، ولأجهز عليهم الخبط ولتولدت الأدواء ، وترادفت الأسقام حتى تصير منايا قاتلة وحتوفاً متلفة ، إذا لم يكن عندهم إلا أخذها والجهل بحدودها ، أو منتهى ما يجوز فيها والزيادة فيها وقلة الاحتراس من توليدها ، فلما كان ذلك كذلك علمنا أن الله تعالى خلق العالم وسكانه لم يخلقهم إلا لصلاحهم ، ولا يجوز صلاحهم إلا بتنقيتهم ، ولولا الأمر والنهي لما كان للتنقية وتعديل الفطرة معنى " (٢).

هذا في شئون الدنيا ، أما في شئون الآخرة فعجز الناس أعظم ، لأن علم الدنيا مباشر وعلم الدين غامض لا يخلص المرء إلى معرفته إلا بالطبيعة الفائقة والعناية الشديدة مع تلقين الأئمة ؛ ويعطي الجاحظ مثلا مقارناً فيقول : إنه إذا كان الناس مع منفعتهم بالعاجل وحبهم للبقاء ، ورغبتهم في النماء وحاجتهم إلى الكفاية ومعرفتهم بما فيها من السلامة ، لا يبلغون بأنفسهم معرفة ذلك وإصلاحه ، وعلم ذلك جلي ظاهر سببه متصل بعضه ببعض كدرك الحواس وما لاقاها ، فهم عن التعديل والتجوير وتفضيل التأويل والكلام في مجيء الأخبار ، وأصول الأديان ، أعجز وأجدر لا يبلغوا منه الغاية ولا ينالوا منه الحاجة ؛ لأن علم الدنيا أمران : أما شيء يلي الحواس وإما شيء يلي علم الحواس وليس كذلك الدين(٣) .

والدليل على أن الناس لا يبلغون بأنفسهم غاية مصالحهم في دينهم ودنياهم هو إرسال الأنبياء إليهم من لدن الله ، فلو كانوا يستطيعون بعقولهم معرفة مصالحهم لكان إرسال الرسل قليل النفع يسير الفضل أو لم تكن ثمة حاجة لبعثهم(٤).

---

(١) الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) : كتاب استحقاق الإمامة ، " ضمن رسائل الجاحظ "، جمعها ونشرها جسن السندوبي ، جعلها من لواحق " أدب الجاحظ ، الطبعة الأولى ، مصر ، القاهرة ، ١٩٣٣م، ص ٢٤٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٤٦ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٤٧ .

(٤) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

وثمة فكرة أخرى لم يحالفه فيها التوفيق وهي زعمه أن الإمام يلقن الناس علوم الدنيا إلى جانب علوم الدين ، ونحن نعلم أن الأديان ورجالها اهتموا بالشئون الدينية ، بينما نشـأت العلوم الدنيوية المختلفة ، وترقت على أيدي الباحثين الذين لم يهتموا بالعلوم الدينيـة ، ولـم يأخذوا معارفهم عن علماء الدين وكتبهم كعلوم الطب والفيزياء والرياضـيات والطبيعيـات . لذلك نرى اختلاف علماء المسلمين حول قضية وجوب الإمامة حيث نجد اتجاهين بارزين في هذا الصدد :

الأول : يرى وجوب نصب الإمام مطلقاً ، أي سواء أكان ذلـك فـي حـال الأمـن والاستقرار أم في حال ظهور الاضطرابات وهؤلاء هم جميع أهل السنة وجميع الشيعة(1).

الثاني : يرى عدم وجوب نصب الإمام وهم النجدات من الخوارج الـذين يـرون أن السلطة غير ضرورية ، "وإنما الواجب أن يتناصف الناس فيما بينهم على تعاطي الحق، فـإن رأوا أن ذلك لا يتحقق إلا بتنصيب إمام يحملهم عليه جاز لهم أن يقيموا عليهم إماماً أما إذا لم تدع إليه الضرورة بأن تعادلوا وتناصفوا فلا يجب عليهـم إقامته (2).

وحجة الخوارج في ذلك : أن نصبه يثير الفتنة ؛ لأن الأهواء مختلفة ، فيدعي كل قوم إمامة شخص وصلوحه لها دون الآخر ، فيقع التشاجر ، والتناجز"(3).

وقد رد عليهم الإيجي في كتابه " المواقف " بقوله : يمكن تقديم الأعلم ، وإن تسـاويا فالأورع ، وإن تساويا فالأسن وبذلك تندفع الفتنة(4).

توضيحاً لرأى الخوارج ، يرى الخوارج أن وجود الخلافة أمر جوازي محض ولهم في ذلك عدة حجج :

أحـدها : أن الخلافة ليست ضرورية دائما ، فإن الناس يمكن أن يحققوا مصالحهم وينظمـوا أمورهم بحكم غرائزهم وعقيدتهم دون حاجة إلى سلطة نظامية تحكمهم كما هو الحال بالنسبة للبدو مثلا.

ثانيها: أنَّ الخلافة ليست دائماً ممكنة إذ إنَّ الشروط اللازمة في الخليفة لا يمكن توفرها فـي جميع الأوقات ، وفي هذه الحالة إذا فرضنا على المسلمين إقامة خليفة ، فإن معنـى

---

(1) ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد) : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، تحقيق د. محمـد إبـراهيم نصر، د. عبد الرحمن عميرة ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٥م ، الجزء الرابع ، ص ٨٧ .

(2) المصدر السابق ، الجزء نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) الإيجي (عضد الله والدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد) : المواقف في علم الكلام ، دار عالم الكتب ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص ٣٩٨ .

(4) المصدر السابق : ص ٣٩٨ .

ذلك أن نلزمهم باختيار خليفة لم تتوفر فيه الشروط الشرعية وهذا يخالف الشرع أو نلزمهم بعدم اختيار خليفة وهذا أيضا مخالف للشرع.

ثالثها: أن الخلافة ليست نافعة دائماً. إذ لا ينتفع بوجود الخليفة إلا من يستطيع أن يصل إليه ، وهذا غير ممكن إلا لعدد قليل من المسلمين .

رابعها: أن الخلافة تؤدي في كثير من الأحيان إلى الفتن وحروب بين المسلمين بسبب التنافس عليها(1).

وقد فند أهل السنة تلك الحجج بقولهم : إنَّ الزعم بأن الخلافة ليست ضرورية لأن الناس يستطيعون أن ينظموا شئونهم وحدهم بأن هذا القول مجرد افتراض إذا الواقع في العمل أنه لم توجد حكومة ، فإن الناس يعيشون في الفوضى وحالة البدو الذين يستشهد بهم الخوارج تؤكد أنهم يعيشون في الفوضى والاضطراب.

والادعاء بأن الخليفة لا يستطيع الوصول إليه إلا عدد من الناس لا ينفي أن الجميع يستفيد من الأمن والعدل ، الذي توفره لهم حكومته .

أما القول بأن الشروط التي يجب توفرها في الشخص المرشح للخلافة ليكون أهلا لها لا يمكن توفرها دائما ، فيرد عليه بأنه لا يجب الالتزام باختيار مثل هذا الشخص إلا في حالة وجوده .

أما قولهم التنافس على الخلافة يترتب عليه فتن وحروب أهلية ، يرد عليهم أهل السنة يمكن إعطاء الأولوية لمن هو أولي ، فيقدم من أكثر علماً ، ثم من هو أكثر زهداً ، ثم من هو أكبر سناً . (2)

أما عند الشيعة : الإمامة عند الشيعة هي الزعامة في أمور الدين والدنيا ، وهي نيابة عن الرسول صلى الله عليه وسلم في حفظ شريعته من الزيادة والنقيصة ، وإقامة الحدود ، ودرءاً لفساد ونحوها من فوائدها اللازمة على الوجه الشرعي والقانون الإلهي ، وهي واجبة بعد النبي صلى الله عليه وسلم ، لماذا؟

حتى لا يضيع أمر الدين ، إذ ليس من الممكن المعقول أن يترك الله تعالى عباده المنتشرين في البقاع مع علمه بما هم عليه من حب المال والجاه واختلاف الطباع والأهواء والميول والاتجاهات تأخذ في شعاب الجهل والضلال ، وتسلك أودية الحيرة بلا زعيم يقيم

---

(1) د. عبد الرازق السنهوري : فقه الخلافة وتطورها ، لتصبح عصبة أمم شرقية ، ترجمة د. نادية عبد الرازق السنهوري ، مراجعة وتعليقات وتقديم د. توفيق أحمد الشادي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٢٦م ، ص ٩٢ .

(2) نفس المرجع السابق ، ص ٩٤ ، ٩٥ .

أمورهم، ويحسم مادة الفتن بينهم، وينتصف لمظلومهم من ظالمه ويهديهم إلى سبيل الرشاد. [1]

أما الشيعة الاثنا عشرية : ترى أنها واجبة على الله تعالى من باب اللطف ووجوب تنصيبه من قبل الله تعالى لإقامة الحجة على عباده ، وأنه يتم باختيار الأمة المسئولة عنه ، وواجب عليها ، وأن الله لا يخلي الأرض من حجة ظاهرة أو مستورة [2].

والشيعة على اختلاف فرقهم يرون وجوب إمام لهم ولكن رأيهم في الإمامة يختلف عن رأي جمهور المسلمين ، فقد ذهبت فرقة منهم إلى أن الإمامة لا تجوز إلا في أبناء فاطمة رضي الله عنها[3].

كما ظهرت في الوقت نفسه آراء أخرى تقول: إن الإيمان بالإمامة مكمل للإسلام، وحتى أن بعض علماء الشيعة أضاف الإمامة إلى أصول الدين الثلاثة التي هي التوحيد والنبوة والمعاد ، وقال بعضهم إنها من أصول المذهب وليس من أصول الدين[4].

تقر هذه الفرق أن الإمامة واجبة ما عدا الخوارج.

أما السنة : فقد اتفقت مع الشيعة والخوارج وجميع المرجئة على وجوب الإمامة ، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم[5].

وقالوا طريق عقد الإمامة للإمام في هذه الأمة الاختيار بالاجتهاد ، وقالوا ليس من النبي نص على إمامة أبي بكر الصديق بعد النبي صلى الله عليه وسلم ؛ وقالوا بتفضيل أبي بكر وعمر وعلي ، وإنما اختلفوا في التفاضل بين علي وعثمان ، وقالوا بتصويب علي في حروبه بالبصرة وبصفين والنهروان .

أما المعتزلة : يرى القاضي عبد الجبار وجوب الإمام شرعاً ، ويرد على الذين يقولون الإمامة عقلاً فيقول : " لو كان العلم بوجوب وجود الإمام عقليا ، لكان لابد من أن تكون الحاجة إلى الإمام أيضا في العقليات ، ومعلوم أن الإمام إنما يحتاج إليه لتنفيذ

---

(١) انظر : القزويني (بقلم السيد أمير حمد الكاظمي): الشيعة في عقائدهم وأحكامهم ، ١٩٩٩ ، ص ٣٨.

(٢) د. عارف تامر : الإمامة في الإسلام ، دار الأضواء ، الطبعة الأولى ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٨م ، ص٦٦ .

(٣) عبد الله الأمين : دراسات في الفرق والمذاهب القديمة المعاصرة ، دار الحقيقة ، الطبعة الثانية ، بيروت، ١٩٩١م ، ص٢٧ .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٨ ، ١٩ .

(٥) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، ج٤ ، ص ٨٧ ؛ وأيضاً سميح دغيم : موسوعة المصطلحات – "علم الكلام الإسلامي" ، الطبعة الأولى ، لبنان ، بيروت ، ١٩٩٨ ، الجزء الثاني ، (ق– ي) ، ص ١٤٣٩ .

الأحكام الشرعية فكيف يصح أن تعلم الحاجة إليه عقلا " [1].

ويبين في موضع آخر عدم الحاجة إلى الإمام في العقليات ؛ لأنه لو احتاج إليه عقلا لكان لغرض لمنافع دينية أو دنيوية.

أما في ناحية الدنيوية فلا نحتاج إليه ، وربما يقول قائل نحتاج إليه لمعرفة من جهته الأغذية في السمومات وما يضر وما ينفع.

يجيب القاضي عبد الجبار : يمكن معرفة ذلك من خلال السير والإخبار ، ولذلك يشترك في معرفته العقلاء وغير العقلاء من البهائم ونحوها ، ولأن ذلك يمكن أن يعرف من واحد فلا يحتاج إلى غيره فيقدح في حاجة الناس إلى الإمام في سائر الأزمان.

وربما يسأل المرء مرة ثانية فيقول : نحتاج إليه للمنافع الدينية فلا يخلو ، أمّا يحتاج إليه في التكاليف العقلية ، أو السمعية لم يجز ، وإلا احتاج الإمام إلى إمام آخر فيتسلسل ، ولأنه لا يحتاج في شيء في التكاليف إلا إلى الأقدار والتمكين وإزاحة العلة بالألطاف ولا تأثير للإمام في شيء من ذلك بل حال وحال غيره في هذه الأمور على سواء[2].

كما يرد في موضع آخر على القائلين بوجوب الإمام من باب لطف حيث يطيعون الناس الله تعالى ويتجنبون المعاصي انقياداً لأمره واتباعاً وانخراطاً في سلك طاعته ، يقول القاضي عبد الجبار : إنَّ ذلك لا ينطبق على كل الآدميين ، لأنَّ منهم إذا ولى عليه غيره كان داعياً إلى الفساد ، وخير مثال على ذلك أبو جهل ، لما بعث إليه النبي صلى الله عليه وسلم بلغ في العناد وترك الاستسلام والانقياد كل مبلغ ولم يطمع كغيره وكذا الحال في غيره من الكفرة[3].

وعليه فإن أفضل طريق للإمامة من وجهة نظر القاضي عبد الجبار هو الشرع ؛ لأنه لا مجال للعقل في مقادير الثواب والعقاب ، لذلك حاجتنا إلى الإمام من أجل تنفيذ الأحكام الشرعية مثل إقامة الحد وحفظ بيضة البلد ، وسد الثغور ، وتجييش الجيوش، والغزو وتعديل الشهود وغيرها[4].

وقد اجتمع أكثر جمهور العلماء على عشرة أمور من أجلها تقام الإمامة.

أولاً : حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة ، وإن نجم مبتدع

---

(١) الهمذاني (القاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد) : شرح الأصول الخمسة ، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم ، حقيقة وقدم له د. عبد الكريم عثمان ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٨ ، ص ٧٥٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٧٥٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٧٦٥ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٧٦٦ .

فيه أو زاغ ذو شبهة عنه ، أوضح له الحجة وبين له الصواب وأخذه بما يلزم من الحقوق والحدود ، ليكون الدين محروسا من خلل والأمة ممنوعة من الزلل(١) .

ويتحقق هذا الهدف عن طريق بيان طريقة موحدة للتوجيه والتربية نابعة في الإسلام عقيدة وشريعة ونظام حياة ، تلتزم بها وزارات التربية والتعليم ، والتعليم العالي، والأوقاف والشئون الإسلامية والإعلام والثقافة ، وجميع مؤسسات الدولة ، وخصوصا المساجد في بناء شخصية الإنسان المسلم المؤمن بربه الملتزم بالإسلام في حياته الشخصية والاجتماعية ، هذا فضلا عن رعاية الدولة لدين الأمة وتحصين المسلمين من العقائد الفاسدة.

ومن أعظم واجبات الحاكم المسلم حفظ دين الأمة وأخلاقها وشخصيتها الحضارية، ومقاومة الغزو الذي يستهدف القضاء على وجود الأمة دنيا وحضارة وخلقا ونظاماً.

ثانياً : تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم(٢).

وتقوم بهذا الدور السلطة القضائية وهي تتمتع بالاستقلال أمام تدخل الحاكم ووزرائه ، إذ لا سلطان لهم على القضاة في قضائهم ورئيس الدولة والقضاة ملزمون بالرجوع إلى أحكام الشرع ، لا يستطيعون أن يخرجوا عنها ومن أجل ذلك كان من حق القضاة أن ينظروا في الخصومات التي يكون الخليفة طرفا فيها إذ لا سلطان له عليهم في قضائهم ، ولا يحق له عزلهم إلا إذا وجد المقتضى .

ومهمة القضاء في الإسلام لا تقتصر على إقامة العدل بالمفهوم الإلهي وفصل الخصومات وتطبيق أحكام الشريعة ، وإنما يشمل كل ما من شأنه رعاية الحرمات الدينية، واحترام الفضيلة ، وإقرار المعروف ومكافحة المنكرات والفواحش بمختلف ألوانها ، فلولا القضاء لاستأصل البشر بعضهم ، وهلكوا جميعا ، فكان وجوده رحمة وتنظيمه فريضة ، وقيام الدولة به ووجودها من أجله أمراً محتماً .

ثالثاً : الحماية والذب عن الحريم ؛ ليتصرف الناس في المعايش وينتشرون في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال(٣).

وأعتقد يقوم بهذه المهمة السلطة التنفيذية التي يتبعها رجال الأمن أو الجيش ؛ لأن من مهامهم تحقيق الأمن والاستقرار داخل الدولة أو "الخلافة" وذلك بفرض سلطان الدولة على

---

(١) المالقى (أبو القاسم ابن رضوان) : الشهب اللامعة في السياسة النافعة ، تحقيق : د. علي سامي النشار ، دار الثقافة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٤م ، ص ٧٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٧٤ .

(٣) المالقي : الشهب اللامعة في السياسة النافعة ، ص ٧٤ .

أرضها وإقليمها وسكانها بحيث لا يتعرض الناس في حياتهم وأسفارهم إلى الأخطار.

رابعاً : " إقامة الحدود لتصان محارم الله عن انتهاك وتحفظ الأمة عن إتلاف واستهلاك " (١).

والحدود هي: العقوبات التي فرضها الشارع على الجرائم العامة والخاصة وخصوصا والذين يهددون أمن المجتمع بعدوانهم وظلمهم.

خامساً : " تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا يظفر الأعداء بغرة ينتهكون بها محرما أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دما " (٢).

وهذا يعني حماية الدولة من أي خطر أو اعتداء خارجي الأمر الذي يتطلب إعداد جيش قوي قادر على مجابهة الجيوش المعادية ، وخصوصا في وقتنا الحاضر تكتل الدول وتنافس الدول الكبرى على تحصين نفسها بأقوى الأسلحة والتحالف ضد الدول الصغرى وسلب خيراتها .

سادساً : " جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله " (٣) والجهاد الغرض منه نشر الدعوة الإسلامية ، ولا يجوز اللجوء إلى الحرب ، قبل دعوة الناس إلى الإسلام ، وتبيين ما لهم وما عليهم ، في ظل الدولة الإسلامية وأحكام الشريعة ، والجهاد لا يعني إكراه الناس على هذا الدين ؛ لأن الله تعالى يقول : { لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ } سورة البقرة الآية ٢٥٦.

سابعاً : جباية الفيئ(*) والصدقات على ما أوجبه الشرع نصا واجتهاداً (٤) ويتطلب هذا البند تنظيم ميزانية الدولة وجباية مواردها من الزكاة العشور والخراج (**) والفيئ ثم تنظيم مصارفها الشرعية المبينة في الكتاب والسنة وكتب الفقه.

ثامناً : تقدير العطاء وما يستحق من بيت المال من غير سرف ولا تقصير ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير(٥).

---

(١) المصدر نفسه ، ٧٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ٧٤ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٧٥

(*) الفيء : ما ينال من العدو بلا قتال ويدخل فيه مال المرتد.

(٤) انظر : دليل المصطلحات الفقهية ، تأليف وجمع وترتيب محمد القدوري ، بمشاركة د. محمد المختار ولد أباه والدكتور الشاهد بن محمد البوشيخي ، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ، ايسيسكو ، الرباط ، المملكة المغربية ، ٢٠٠٠ م ، ص ٦٧ . ٩٤ .

(**) الخراج : هو أجرة الأرض الموقوفة التي استأجرها المسلمون أو أهل الذمة من الإمام أو الجزء الخارج منها أن ساقى عليها مسلما أو ذميا.

(٥) دليل المصلحات الفقهية ، المرجع السابق ، ص ٩٤ .

تاسعاً : استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوضه إليهم من الأعمال ، ويكل إليهم من الأموال ؛ لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محوطة.

ويقول ابن تيمية في ذلك " وليس عليه أن يستعمل إلا الأصلح الموجود ، وقد لا يكون في وجوده من هو صالح لتلك الولاية فيختار الأمثل فالأمثل في كل منصب بحبه ، وإذا فعل ذلك بعد الاجتهاد التام وأخذه للولاية بحقها ، فقد أدى الأمانة ، وقام بالواجب في هذا وصار في هذا الموضع من أئمة العدل والمقسطين " (١).

وقال أيضاً : " فيجب على كل من ولي شيئاً من أمر المسلمين من هؤلاء وغيرهم أن يستعمل فيما تحت يده في كل موضع أصلح من يقدر عليه ، ولا يقدم الرجل لكونه طلب الولاية أو سبق في الطلب ، بل ذلك سبب المنع ، فإن في الصحيحين عن النبي – صلى الله عليه وسلم – أن قوما دخلوا عليه فسألوه الولاية فقال : إنا لا نولي أمرنا هذا من طلبه " (٢) .

وتعد تولية الولاية والاستعانة بالأعوان مسئولية ، وينبغي ألا تسلم إلا لأربابها الذين يقدرون على القيام بها ، روى مسلم أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبي ذر رضي الله عنه في الإمارة : " إنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها " (٣).

كما يعتبر الوالي راع على الناس بمنزلة راعي الغنم كما قال النبي صلى الله عليه وسلم – كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها وهي مسئولة عن رعيتها ، والولد راع في مال أبيه وهو مسئول عن رعيته ، والعبد راع في مال سيده ، وهو مسئول عن رعيته ، ألا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته (٤).

وهذا يبين مدى المسئولية الملقاة على الخليفة أو رئيس الدولة ، فالحكام نواب عن الله على عباده ، وهو محاسب يوم القيامة عما فعله برعيته ، وهو أجيرا استأجره ربه على الرعية .

دخل أبو مسلم الخولاني على معاوية بن أبي سفيان فقال : " السلام عليك أيها الأجير فقالوا : قل : السلام عليك أيها الأمير ، فقال السلام عليك أيها الأجير، فقالوا : قل أيها الأمير،

---

(١) ابن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، قدم له فضيلة الشيخ مقبل بن هاوي الوادعي، حققه وخرج أحاديثه أبو عبد اله علي بن محمد المغربي ، دار الإيمان، الإسكندرية ، ٢٠٠٣م ، ص٢١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٨

(٤) صحيح البخاري ، دار الحديث ، القاهرة ، المجلد الثالث ، الجزء التاسع ، ص ٥١٧ .

وأعادها ثلاثا ، ثم قال إنما أنت أجير استأجرك ربك هذه الغنم لرعايتها، فإن أنـت هنـأت " داويت " جرباها ، وداويت مرضاها ، وحبست أولاها على أخراها ، وفاك سـيدك أجـرك ، وإن أنت لم تهنا جرباها ولم تداوى مرضاها ولم تحبس أولاها على أخراها عاقبك سيدها "(١).

عاشراً : " أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور ، وتصفح الأحـوال ، ليـنهض بسياسـة الأمـة ، وحراسة الملة " (٢).

ولكي ينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة لابد أن يباشر بنفسه أمور الدولة ولا يعول على التفويض تشاغلا بلذة أو عبادة فقد يخون الأمين ويغش الناصح ، وقد قال الله تعـالى : { يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالحَقِّ وَلا تَتَّبِعِ الهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ } . [سورة ص آية ٢٦] .

هذه هي الأمور التي تلزم الإمام من أمور الإمامة ، ولكن ما الشروط الواجب توفرها في الإمام قبل أن يقوم بالأمور السابقة الذكر؟

اتفق جمهور الفقهاء من السنة والشيعة على أن الشروط التي لابد من توفرها في كل خليفة تنقسم إلى قسمين : **شروط أصلية وشروط كمالية.**

أما الشروط الأصلية فتنحصر في ستة وهي :

١- الحرية ٢- الذكورة ٣- البلوغ ٤- سلامة العقل ٥- سلامة الحواس
٦- الإسلام ، وهو أن يكون الخليفة مسلما(٣).

أولاً : الحريـة : فلا تنعقد إمامة من فيه رق سواء القن(*) والمـبعض ، والمكاتـب، والمدبر، والمعلق عتقه بصفة ، لماذا ؟ لأنّ الرقيق محجوز للسيد فأموره تصـدر عـن رأي غيره ، فكيف يصح لولاية أمور الأمة.

ثانياً : الذكورة : فلا تنعقد إمامة المرأة ، واحتجوا في ذلك بما رواه البخـاري مـن حديث أبو بكرة رضي الله عنه قال : نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله صلى الله عليـه وسلم أيام الجمل ، بعد ما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم ، قال : لما بلغ رسـول الله صلى الله عليه وسلم أن أهل فارس ملكوا بنت كسرى قال : لن يفلح قـوم ولـوا أمـرهم

---

(١) ابن تيمية ، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، ص ٢٠

(٢) المالقي ، الشهب اللامعة في السياسة النافعة ، ص ٧٥ .

(٣) د. مصطفى الرافعي : إسلامنا في التوفيق بين السنة والشـيعة ، دار الإسـلامية ، بيـروت ، ١٩٩٢ ، ص ١١٦ .

(*) القن الكامل العبودية ، والمبعض من فيه جزء حر وجزء رقيق ، والمكاتب : من يقرض عليه مـال إن أداه أعتق ، والمدبر : من شرط عتقه بعد موت سيده ، والمعلق عتقه بصفة من يتوقف على حدوث أمر أو فعل أي صفة تحدث يتعلق بحدوثها عتقه.

امرأة[1].

والمعنى في ذلك أن الإمام لا يستغني عن الاختلاط بالرجال والمشاورة معهم في الأمور، والمرأة ممنوعة من ذلك ، ورغم أن الحديث ذكر في موقف معين إلا أنه لا ينبغي تعميمه لأنها نبوءة سياسية وليس تشريعا مؤبدا في الشريعة كما يقول د. محمد عمارة .

ثالثاً : البلوغ: لا تنعقد إمامة الصبي ، لأن النظر في أموره راجع إلى غيره وربما أخل بالأمور قصدا لعلمه بعدم التكليف.

رابعاً : العقل : لا تنعقد إمامة من ذهب عقله أو به جنون ، لأن العقل آلة التدبير.

خامساً : سلامة الحواس : يقصد بها سلامة البصر فلا تنعقد إمامة الأعمى ؛ لأنه إذا منع عقد ولاية القضاء وجواز الشهادة فمنعه صحة الإمامة أولى أو إعشاء العين – وهو أن لا يبصر معه ليلا – فإنه لا يمنع صحة عقدها ، لأنه مرض في زمان الدعة يرجى زواله ، أما ضعف البصر فقد قال الماوردي إنه إن كان يمنع معه معرفة الأشخاص إذا رآها فإنه يمنع من الانعقاد ، وإن كان لا يمنع معرفة الأشخاص عند رؤيتها لم يمنع من الانعقاد.

كذلك السمع : لا تنعقد إمامة الأصم وهو الذي لا يسمع البتة ، لأنه يتعذر عليه بذلك سماع مصالح المسلمين ولأن ذلك يمنع ولاية القضاء ، أما ثقل السمع وهو الذي يدرك معه الصوت العالي فقد قيل فيه قولين ، أحدهما : أنه يمنع عقد الإمامة. ، والثاني : لا يمنع .

كذلك يمنع من الإمامة الأخرس لما فيه من فوات مصالح الأمة بعدم القدرة عند الخطاب ، أيضا يمنع من الإمامة من ذهبت يداه أو رجلاه لعجزه عما يلحقه من حقوق الإمامة [2].

لكن ابن حزم له وجهة نظر أخرى حيث يقول : " أن يكون الإمام قائما بأحكام القرآن وسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا يجمع كل فضيلة ، ولا يضر الإمام أن يكون من خلفه عيب ، كالأعمى ، والأصم ، والأجدع ، والأجذم ، والأحدب ، والذي لا يدان له ولا رجلان ، ومن بلغ الهرم ما دام يعقل ، ولو أنه ابن مائة عام ومن يعرض له الصرع ثم يفيق، ومن بويع إثر بلوغه الحلم وهو مستوف لشروط الإمامة ، فكل هؤلاء إمامتهم جائزة ، إذ لم يمنع منها نص قرآن ولا سنة ، ولا إجماع " [3].

هذا النص غريب بعض الشيء إذ كيف يصح للإمام في خلقه عيب كالأعمى ،

---

(١) صحيح البخاري ، المجلد الثالث ، الجزء التاسع ، ص٥١٨ .

(٢) انظر القلقشندي (أحمد بن عبد الله) : مآثر الأناقة في معالم الخلافة ، تحقيق : عبد الستار أحمد فرج ، ١٩٩٤ ، ص ٣٣ ، ٣٤ .

(٣) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، تحقيق : د. محمد إبراهيم نصر ود. عبد الرحمن عميرة ، الجزء الخامس ، ص ١١ .

والصرع ، والذي لا يدان له ولا رجلان أن يقوم بوظيفة الخلافة ، أعتقد أن ابن حزم ذهب بعيدا عن الصواب في وجهة نظره هذه .

وقد كتب القاضي أبو الحسن عبد الجبار الأسد أبادي في الصفات التي إذا توفرت في المرء صلح أن يكون إماماً حيث يقول : " يجب أن يكون متمكنا من القيام بما فوض إليه مع السلامة فيما يتصل بالقدرة والتمكين ، وزوال الأوقات ، وثبات القلب يدخل في ذلك ويجب أن يكون عالماً بكيفية ما فوض إليه ليفعله على ما يجوز أو في حكم العالم بذلك : ويجب أن يختص " لعلها يتصف " بالأمانة التي معها يقع السكون إلى قيامه بما فوض إليه ، ولا يكون كذلك إلا مع ظهور الفضل والأمانة ، ويجب أن يكون مقدما في الفضل ، وأن يكون من قريش "[(1)].

سادساً : الإسلام: لا تنعقد إمامة الكافر أو المرتد ، لأنَّ المقصود من الإمام مراعاة أمور المسلمين ، والقيام بنصرة الدين ومن لا يكون مسلماً لا يراعي مصلحة الإسلام والمسلمين .

أما القسم الثاني فهو **شروط كمالية** : بمعنى أنها يستحسن استيفاؤها كاملة ، ولكن إذا لم تتوفر جميعها في الخليفة لا يعني خروجه من الخلافة وهذه الشروط هي :

١- العدالة	٢- العلم	٣- النزاهة
٤- الشجاعة	٥- الرأي	٦- النسب [(2)]

أولا: يقصد بالعدالة هنا : لا تنعقد إمامة الفاسق وهو المتابع لشهوته الذي يرتكب المحظورات ويقدم على المنكرات والهدف من الإمام هو مراعاة المسلمين والفاسق لم ينظر لنفسه في أمر دينه فكيف ينظر في مصلحة غيره .

ثانيا: العلم المؤدي إلى الاجتهاد في السلم والحرب ؛ لأنه محتاج لأن يصرف الأمور على نهج قويم وأن يعلم الحدود ويستوفي الحقوق ، كما يفصل بين الخصومات ، فلا بد له من الاجتهاد .

ثالثا: أن يكون نزيها في أحكامه ولا يميل مع الهوى .

رابعاً: الشجاعة والنجدة ليتوصل إلى حماية البيضة وجهاد العدو اللذين هما جل المطلوب من نصب الإمام فإذا لم يكن شجاعا ، لم يستطع ذلك .

---

(١) الهمذاني (أبو الحسن عبد الجبار الأسد أبادي) : المغني في التوحيد والعدل ، القسم الأول ، في الإمامة ، ص ١٩٨ ، ١٩٩ .

(٢) د. مصطفى الرافعي : إسلامنا في التوفيق بين السنة والشيعة ، ص ١١٦ .

خامساً : الرأي : لا تنعقد إمامة ضعيف الرأي ؛ لأن الحوادث التي تكون في دار الإسلام ترفع إليه ، ولا يتبين له طريق المصلحة إلا إذا كان ذا رأي صحيح وتدبير سائغ وقد رجح أبو الطيب المتنبي الرأي على الشجاعة فقال :

الرأيُ قَبلَ شجاعة الشُّجعان   هو أوّل وهي المحلُّ الثاني (١)

وسادساً : النسب ، فلا تنعقد الإمامة بدونه ، ويمكن أن نعرض بإيجاز إلى شرط النسب ووصفه لدى مختلف الفرقاء .

النسب هو أن يكون المرشح للخلافة من قريش وهذا الرأي مختلف فيه .

فقال أهل السنة : يجب كونه من قريش لقول النبي صلى الله عليه وسلم " الأئمة من قريش" قدموا قريشاً ولا تقدموها(٢)" " خلاف زعم من الضرارية أن الإمامة لا تصلح في جميع أصناف العرب وفي الموالي والعجم.

خلاف أيضا مع قول الخوارج بإمامة زعمائهم الذين كانوا من ربيعة وغيرهم ؛ كنافع بن الأزرق الحنفي ، ونجدة بن عامر الحنفي ، وغيرهم عنادا منهم لقول النبي صلى الله عليه وسلم "الأئمة من قريش" (٣) .

اما الأئمة الأربعة ، فلهم وجهة نظر في ذلك :

١- **أبو حنيفة** : يرى زيد بن علي هو الإمام ، لنزعته العلوية من غير تشيع ؛ لأنه لا يرى لبني أمية أي حق في إمرة المؤمنين(٤).

٢- **الإمام مالك بن أنس**: لا يرى الخلافة أن تكون في البيت الهاشمي أو العلوي وحده ؛ لأن الشيوخ الثلاثة أبا بكر وعمر وعثمان لم يكونوا من البيت الهاشمي ، وقد روى هو حديث السقيفة وانتهى الأمر فيها إلى أن تكون الخلافة في قريش ، ويظهر من هذا أنه هو كان يرى ذلك(٥).

٣- **يرى الشافعي** : أنه لا يرى الإمامة في قريش ويروي في ذلك عن عمر بن عبد العزيز وابن شهاب الزهري بسند متصل أنّ النبي صلي الله عليه وسلم قال " من أهان قريشاً أهانه الله " ويروي أيضا أن النبي صلي الله عليه وسلم قال لقريش أنتم أولي بهذا الأمر

---

(١) القلقشندي : مآثر الأنافة في عالم الخلافة ، تحقيق عبد الستار أحمد فرج ، ص ٣٧ .

(٢) صحيح البخاري ، المجلد الثالث ، (الجزء ٤ إلى ١٦) ، ص ٢٥ .

(٣) صحيح البخاري ، الجزء الثالث عشر ، ص ٣٤٩ .

(٤) أبو زهرة (الإمام محمد) : تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية ، ص ٤٨٥ .

(٥) المرجع نفسه : ص ٣٩٥ .

ما كنتم علي الحق إلا أن تعدلوا " أي تعدلوا عنه" فتلحوا كما تلحى هذه الجريدة ، وهذا النص فيه اشتراط للعدالة فلا يعد إماماً من يكون ظالماً (١).

٤- **أحمد بن حنبل** : منهجه منهج سلفياً فهو يرى في ذلك اتباع ما سلكه السلف الصالح رضي الله تبارك وتعالى عنهم ، وبأن ذلك الذي اتبعه السلف هو أنه كان يعهد بالخلافة لمن يراه صالحاً من بعده على أن تكون الكلمة النهائية لمبايعة المؤمنين له (٢).

هذا ويرى أهل السنة على سبيل الإجمال من الشروط الواجب توافرها في الإمام: "العلم ، والعدالة ، والسياسة ، وأوجبوا من العلم له مقدار ما يصير به من أهل الاجتهاد في الأحكام الشرعية ، وأوجبوا من عدالته أن يكون ممن يجوز حكم الحاكم بشهادته ، وذلك بأن يكون عدلا في دينه مصلحا كماله وحاله غير مرتكب لكبيرة ولا مصر على صغيرة ، ولا تارك للمروءة في جل أسبابه ، وليس من شرطه العصمة من الذنوب كلها(٣).

وأيضاً : الهيبة وبها يحفظ نظام المملكة ويحرس من انتقاضات أهل الفوضى ، وكان كثيراً من الملوك يتخذون الأسود والفيلة والجنود لبعث الهيبة في نفوس الناس(٤).

وفي الوقت الحاضر رجال المخابرات التي تنتشر في كل مكان قبل أن يصل الخليفة أو الرئيس لموقع الذي يقصده مدججين بالسلاح بأنواعه.

هذا على صعيد أهل السنة ، ماذا عن الشيعة ؟

الشيعة يذهبون في ذلك مذهباً مغايراً لرأي السنة فهم يرون الإمامة في علي بن أبي طالب وولده ؛ لأن النبي نص على خلافة علي نصا ظاهراً أو خفياً ، وقد انقسمت الشيعة إلى فرق كثيرة كل فرقة تسوق الإمامة في أولاد علي بأسلوب خاص.

فالزيدية : يقولون إنَّ كل واحد من أبناء علي من زوجته فاطمة يجوز له أن يكون إماماً بشرط أن يكون زاهداً شجاعاً كريماً يحمل السيف ويخرج(٥).

والإمامية : يسوقون الخلافة في علي فالحسن فالحسين فزين العابدين فالباقر فجعفر الصادق ثم يفترقون فرقتين:

---

(١) المرجع نفسه ص ٣٩٥.

(٢) المرجع نفسه : ص ٤٨٥ .

(٣) الفرق بين الفرق ، ص ٣٤٩ .

(٤) انظر د. أحمد شلبي : موسوعة الحضارة الإسلامية ، السياسة في الفكر الإسلامية ، الطبعة السابعة ، ١٩٩٢، ص ٥٨ .

(٥) انظر للشهرستاني: الملل والنحل ، ص ١٥٣ ، ١٥٤ .

أ) **الإسماعيلية** : ويسوقون الإمامة في إسماعيل ، ثم في عقبه [١].

ب) **والاثنا عشرية** : وهم يسوقونها في ولد موسى الكاظم إلى الإمام الثاني عشر[٢].

وهناك فرق أخرى لا تمت إلى الشيعة بأدنى صلة ، قالوا كلمتهم في الإمامة وهذه الفرق هي:

١- **الخوارج:** وهؤلاء يرون أن الإمامة جائزة في كل مسلم بشرط أن يكون عالما بالدين عاملاً به[٣].

٢- **الضرارية** : وهذه أيضاً إذا اجتمع قرشي ونبطي ، وجب تفضيل النبطي؛ لأنه أقل عددا وأضعف عصبية ، فيمكن خلعه بسهولة إذا خالف الشريعة[٤].

فصفات الإمام عند الشيعة فهو معصوم عن الخطأ ، لا يرتكب صغيرة ولا كبيرة ، ولا تصدر عنه أية معصية ، ولا يجوز عليه خطأ أو نسيان ، ومهمة الإمام إرشاد الأمة ، فالإمام أعلم الناس فهو عالم بكل شيء وعلمه حاضر وهو أيضا المثل الأعلى بين البشر ؛لأنه أفضلهم وهو أول الناس في الزهد : الزهد في الدنيا ، والزهد في المناصب ، والزهد في المال[٥].

أما بالنسبة للمعتزلة :

انقسم المعتزلة بصدد قضية القرشية إلى فريقين :

الفريق الأول: لا يضع النسب القرشي شرطاً من شروط الإمام ، يقول ابن أبي الحديد في " شرح نهج البلاغة " : " اختلف الناس في اشتراط النسب في الإمامة ؛ فقال قوم من قدماء أصحابنا – المعتزلة – إن النسب ليس شرطا فيها أصلاً ، وأنها تصلح في القرشي وغير القرشي ، إذا كان فاضلاً مستجمعاً للشرائط المعتبرة ، واجتمعت الكلمة عليه .

الفريق الثاني : " وقال أكثر أصحابنا ، أي البغداديون من المعتزلة – وأكثر الناس : إن النسب شرط فيها ، وأنها لا تصلح إلا في العرب خاصة، وفي العرب في قريش خاصة " [٦].

---

(١) المصدر نفسه : ص ١٧٠ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٧١.

(٣) المصدر السابق ، ص ١٠٨ .

(٤) انظر المصدر نفسه ، الجزء الأول ، ص ٧٩ .

(٥) انظر د. مصطفى الرافعي : إسلامنا في التوفيق بين السنة والشيعة ، ص ١٢٦.

(٦) ابن أبي حديد ، شرح نهج البلاغة ، ج٩ ، ص ٨٧ .

وهذا يعني أن النسب القرشي لم يكن مشروطاً في الفكر الاعتزالي إلا في مرحلة متأخرة مع اشتراط البيعة واجتماع الكلمة عليه .

وقد استشهد الجاحظ بحال الرسول الذي لم ينل الرياسة بالهاشمية كما استشهد بحال غيره من الرسل سبقوه[1].

وقد أنكر الجاحظ أن يكون أبو بكر قد عني في حديث السقيفة تفضيل قريش على غيرها فقد علل قول أبي بكر " إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش " بأنه كان استخداماً للغة التي تحدث بها الأنصار ، فلقد كانوا يرون للحسب قدراً ، والقرابة سببا فأتاهم من مأتاهم وأخذهم من أقرب مآخذهم واحتج عليهم بالذي هو عندهم ، ليكون أقطع للشغب ، وأسرع للقبول ، فكأن أبا بكر إنما قال : فإن كان الأمر معشر الأنصار إنما يستحق بالحسب ويستوجب بالقرابة فقريش أكرم منكم حسباً وأقرب منكم قرابة ، وإن كان إنما يستحق تفضل في الدين ، فالسابقون الأولون من المهاجرين المقدمين عليكم في جمع القرآن أولى به منكم[2].

كما نفذ أولئك القائلون بأن عمر من أنصار النسب القرشي للإمام ، وأنه فضل القرشيات من نساء النبي على غيرهن ، وفضل العرب في كل العطاء على الموالي ، وقال : زوجوا الأكفاء ، وكان شديداً في أمر المناكح.

فرد الجاحظ عليهم هذه التهم التي يتهمون بها عمر فذكر أنه لم يفضل قريشا ، ولا العرب في العطاء ، بل فرض للمهاجرين ومواليهم والأنصار ومواليهم ممن شهد بدراً ستة آلاف ، فتساوى بلال وعطاء وسالم مولى أبي حذيفة ، وكل الموالي مع عمر وعلي بن أبي طالب وعبد الرحمن بن عوف وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام ، وأبي عبيدة بن الجراح، تساووا جميعاً في العطاء .

ثم فرض على قدر السابقة في الدين والفناء في الجهاد وعلى قدر بعد الدار التي هاجر منها المهاجر ، وهو قد فرض لأشراف العجم وغيرهم من غير العرب ، وكان فرض بعضهم في الألفين وفي الألفين وخمسمائة وهو أقصى شيء أخذه عربي قط.

وهو لم يحقر العجم إلا ليهون شأنهم عند قتالهم ، وأما بعد موقعة جلولاء فقد ترك تحقيرهم واستهجانهم ، فهو أمر داخل في حسن التدبير لا في العصبية العربية أو القرشية[3].

---

(١) انظر الجاحظ : العثمانية ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، دار الجيل ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩١م ، ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ .

(٢) المرجع نفسه : ص ٢٠١ ، ٢٠٢ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٢١٤ .

هذا رأي أوائل المعتزلة في عدم الاهتمام بشرط القرشية ، إلا أنه يتساءل المرء لماذا ادخل متأخرو المعتزلة شرط النسب القرشي في شروط الإمامة بعد أن لم يكن؟

يمكن إرجاع ذلك إلى عدة أسباب منها:

١) إن أوائل المعتزلة كان من الموالي(١) وربما لا يجد مثل هذا الشرط استجابة لديهم بما قد يتضمن من عنصرية أنكرها الإسلام أما بعد ذلك فقد دخل في المعتزلة عناصر عربية لذلك لم يترددوا في اشتراط القرشية.

٢) دخول العديد من الشعوب غير العربية إلى الإسلام ومحاولة رد السلطان إلى الشعوب المغلوبة غير عربية ، فكان اشتراط القرشية في الإمام حاجزاً أمام انتزاع العناصر ذات الميول الشعوبية لقيادة الدولة من العنصر العربي.

٣) الهجوم الفكري على المعتزلة لم يشتد في بداية نشأتهم ، ولمّا تكونت لأهل السنة جبهة فكرية قوية استطاعت هذه الجبهة أن تشدد هجماتها على المعتزلة وتتهمهم بالانحراف وخرق الإجماع وبالتالي لا بد أن يؤتي هذا الهجوم أكله فتتأثر أفكار المعتزلة في بعض جوانبها بالآراء السنية .

هذه أهم العوامل في اعتقادي التي كانت سبباً فى دخول شرط النسب القرشي ضمن شروط الإمام لدى المعتزلة.

أما المعتزلة المتأخرون والذين يقولون باشتراط القرشية في الإمام فهما الجبائيان والقاضي عبد الجبار (٢)، وفي كتابه " شرح الأصول الخمسة " والذي يقول فيه : " اعلم أن الإمام يجب أن يكون من منصب مخصوص خلاف ما يحكى عن طائفة من الخوارج ، ولا يكفي هذا القدر حتى يكون فاطميا ، ثم لا يجب أن يكون حسنيا أو حسينيا ، بل لا بد منه هو أن يكون من أحد البطنين " (٣) .

وأدلة المعتزلة في اشتراط النسب القرشي ومعهم معظم علماء الفقه الإسلامي بمصدرين هما السنة والإجماع.

---

(١) كان واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد مؤسسا المذهب موليين ، واستمر عنصر الموالي غالبا في سلسلة التلاميذ ، انظر القاضي عبد الجبار : المينة والأمل ، جمعه أحمد بن يحيى بن المرتضى ، تحقيق : عصام الدين محمد علي ، دار المعرفة الجامعية ، مصر ، الإسكندرية ، ١٩٨٥ ، ص ٣٣ ، ٣٨ .

(٢) القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد ، الجزء العشرون ، ص ٢٣٤ ، ٢٣٥.

(٣) شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٥١ ، ٧٥٢ .

وقد استدل القاضي عبد الجبار على ذلك بعدة أحاديث للرسول صلى الله عليه وسلم [1] وهي : قولـه : " الأئمة من قريش " [2] وقوله " قدموا قريشا ولا تقدموا عليها " [3] ، وقولـه : " لا يصلح هذا الأمر إلا في هذا الحي من قريش" [4] .

الإجماع : استدل المعتزلة على قرشية الإمام بالإجماع ؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على حتمية هذا الشرط في سقيفة بني ساعدة عندما نازع الأنصار المهاجرين الدولة الإسلامية ، فدفع أبي بكر منازعتهم بالحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم يكون " الأئمة من قريش " فكف الأنصار عن طلب الخلافة لما وجهوا بهذا الحديث ولم ينكروه[5].

أما بقية الشروط وخصوصة المتعلقة بالحواس فهم لا يختلفون مع أهل السنة في ذلك.

- **عيوب ينبغي ألا يتصف بها الحاكم :**

يقول الدكتور أحمد شلبي : " هناك خصال يستحب أن تكون معدومة في الحاكم ويقتبسها ابن طباطبا من ابن المقفع ، ألاّ يغضب ؛ لأن غضبه مع قدرته وبال على الرعية ، وليس له أن يكذب ، لأنه لا يقدر أحد على إبراز كذبه ، ولا أن يبخل لأنه أقل عذراً من خوف الفقر ، ولا أن يحقد لأن قدره قد عظم عن المجازاة لأحد على إساءة صدرت منه ، كما يكره للحاكم مخالطة الأنذال والسوقة والجهال ، فإن سماع ألفاظهم وعباراتهم مما يحط الهمة ويقلل من المنزلة ويصدئ القلب " [6].

صيغة المبايعة :

كيف يبايع الإمام الناس ؟

المراد بالكيفية : الصيغ القولية لا الفعلية ، وهي البيعة على السمع والطاعة ، وعلى الهجرة ، وعلى الجهاد ، وعلى الصبر وعلى عدم الفرار ولو وقع الموت ، وعلى بيعة النساء وعلى الإسلام[7]. ولأنّ الإمامة عقد تحصل بالمبايعة من أهل الحل والعقد لمن رشح للخلافة أو الإمامة بعد التشاور بينهم ، والأصل في البيعة أن تكون على الكتاب والسنة وإقامة الحق

---

(١) المغني ، الجز الثاني ، ص ٢٣٤ ؛ وانظر أيضاً : كتاب الإرشاد ، ص ٣٥٤ ، مقالات الإسلاميين ، الجزء الثاني ، ص ١٥١.

(٢) رواه البخاري ومسلم وابن حنبل ، انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث ، الجزء الثالث ، ص ٢٥٢.

(٣) رواه البخاري وابن ماجة والترمذي ، انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، نفنيسك الجزء الثالث ، ص٢٥٢.

(٤) رواه البخاري وابن ماجة ، انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث ، الجزء الثالث ، ص٢٥٦ .

(٥) انظر : المغنى في أبواب التوحيد ، الجزء العشرون ، ص ٢٣٤ .

(٦) د. أحمد شلبي : موسوعة الحضارة الإسلامية في الفكر الإسلامي ، ص ٧٥ .

(٧) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، ص ٣٠٦ .

والعدل من قبل الحاكم وعلى السمع والطاعة في المعروف من قبلهم .

وقد ورد في صحيح البخاري في كيفية مبايعة الإمام: حيث قال "حدثنا إسماعيل حدثني مالك عن يحيى بن سعيد قال : أخبرني عبادة بن الوليد أخبرني أبي عن عبادة ابن الصامت قال : بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة في المنشط والمكره وألا نتازع الأمر أهله ، وأن نقول بالحق حيثما كان لا نخاف في الله لومة لائم[١].

كذلك لما اجتمعوا على عبد الملك بن مروان بعد قتل عبد الله بن الزبير بايعه عبد الله بن عمر رضي الله عنه بعد أن امتنع عن مبايعتهما معا لأجل الخلاف والتفرقة فكتب إليه : " إني أقر بالسمع والطاعة لعبد الله عبد الملك أمير المؤمنين على سنة الله وسنة رسوله ما استطعت وإن بني قد أقروا بمثل ذلك [٢]. وكما قال الله تعالى في مبايعة النساء له { وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ } .

ممن تقبل البيعة ؟

١- عدم انعقاد بيعة الصغير ، عن عبد الله قال حدثنا عبد الله بن يزيد حدثنا سعيد هو ابن أبي أيوب قال حدثني أبو عقيل زهرة بن معبد " عن جده عبد الله بن هشام وكان قد أدرك النبي صلى الله عليه وسلم وذهبت به إلى أمه زينب ابنة حميد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله بايعه ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : هو صغير ، فمسح رأسه ودعا له وكان يضحى بالشاة الواحدة عن جميع أهله[٣].

٢- النساء في الإسلام لهن حق البيعة ، لحديث رواه ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم : قال الليث حدثني يونس عن ابن شهاب أخبرني أبو إدريس الخولاني أنه سمع عبادة بن الصامت يقول : قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم – ونحن في مجلس – " تبايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئا ، ولا تسرقوا ولا تزنوا ، ولا تقتلوا أولادكم ، ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم ولا تعصوا في معروف ، فمن وفى منكم فأجره على الله ، ومن أصاب من ذلك شيئا

---

(١) ابن حجر العسقلاني (للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر) : صحيح البخاري ، دار الحديث ، القاهرة ، المجلد الثالث ، الجزء ٤ – ١٦ ، بدون تاريخ ، ص ٥١٨ ؛ وايضاً فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، راجعه : قصي محيي الدين الخطيب ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي قام بإخراجه وتصحيح تجاربه وتحقيقه محب الدين الخطيب ، دار الديان للتراث بالقاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٧ ، ص ٢٠٤ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٠٥ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢١٣ .

فعوقب في الدنيا فهو كفارة له ومن أصاب من ذلك شيئا فستره الله فـأمره إلـى الله : إن شاء عاقبه وإن شاء عفا عنه فبايعناه على ذلك " [(١)].

٣- إذ بايع شخص ما الحاكم أو الخليفة لا يجوز التراجع عنها ، لقول جابر بن عبـد الله أن أعرابيا بايع رسول الله صلى الله عليه وسلم فأصـاب الأعرابـي وعـك بالمدينة ، فأتى الأعرابي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله أقلني ببيعتي ، فأبى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم جاء فقال أقلني ببيعتـي ، فأبى ثم جاءه فقال : أقلني ببيعتي فخرج الأعرابي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إنما المدينة كالكير تنفي خبثها، وتنصع طيبها[(٢)].

٤- عدم مبايعة الخليفة من أجل الدنيا ، إن أعطاه الحاكم ما يريد وفى له ، وإلا كان الغدر : يقول عبدان عن أبي حمزة عن الأعمش عن أبي صالح " عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ، ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: رجل على فضل ماء بالطريق يمنع ابن السبيل ، ورجل بايع إماما إلا لدنياه ، إن أعطاه ما يريد وفى له ، وإلا لم يف له ، ورجل بـايع رجلا بسلعة بعد العصر فحلف بالله لقد أعطى بها كذا وكذا فصدقه فأخذها ولـم يعط بها " [(٣)].

وقال الرسول صلى الله عليه وسلم : " لكل غادر لواء يوم القيامة يقال هذه غادرة فلان " . [(٤)]

من خلال هذه الأحاديث يتبين عدم النكث بالبيعة لقوله تعالى { إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ، ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجراً عظيماً } . [سورة الفتح الآية : ١٠]

واجبات الأمة تجاه الخليفة أو الحاكم :

المسئوليات الكبيرة والواجبات المطالب بها الرئيس لا يمكن أن تتم إلا بمنحـه حـق الطاعة والنصرة التي يستطيع بها الحاكم أن يحصل على السلطة ويباشر مسئولياته ، إذ على

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢١٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢١٣ .

(٣) فتح الباري بشرح صحيخ البخاري ، ص ٢١٤ .

(٤) النسائي (أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب) : السنن الكبرى ، تحقيق ، د. عبد الغفار سليمان البنداري ، وسيد كسروي حسن ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة السابعة ، ١٩٩١م ، الجزء الخامس ، ص ٢٢٥ .

الرعية الآتي :

١- حق السمع والطاعة والاحترام ليكون ذلك مؤدياً للهيبة لاستقرار الأمر ، وهذا يكون في غير معصية الله والنصرة له وقتال من بغى عليه ، وخير مثال على ذلك ما رواه مسلم في صحيحه "عن عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة ، قال : دخلت المسجد فإذا عبد الله بن عمرو بن العاص جالس في ظل الكعبة والناس مجتمعون عليه فأتيتهم فجلست إليه فقال : كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فنزلنا منزلاً فمنا من يصلح خباءه ، ومنا من يستظل ، ومنا من هو في حشره ، إذ نادى منادى رسول الله صلى الله عليه وسلم " الصلاة جامعة " ، فاجتمعنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم : " إنه لم يكن نبي قبلي إلا كان حقا عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم وينذرهم شر ما يعلمه لهم ، وإن أمتكم هذه جعل عافيتها في أولها ، وسيصيب آخرها بلاء وأمور تنكرونها، وتجيء فتنة فيرقق بعضها بعضا، وتجيء الفتنة فيقول المؤمن هذه مهلكتي ثم تنكشف ، وتجيء الفتنة المؤمن فيقول المؤمن هذه هذه ، فمن أحب أن يزحزح عن النار ويدخل الجنة فلتأته منيته وهو يؤمن بالله واليوم الآخر، وليأت إلي الناس الذي يحب أن يؤتى إليه .. ومن بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه .. فليطعه إن استطاع فإن جاء آخر ينازعه فأضربوا عنق الآخر "[١] .

وهذا يعني إذا خرجت جماعة من المسلمين على الإمام ورفضت طاعته ونصرته تعتبر فئة باغية خارجة تعامل معاملة البغاة الخارجين على طاعة الإمام.

لأن الخروج عن الإمام يؤدي إلى تفرق الكلمة.

والأصل في مبايعة الإمام أن يبايعه على أن يعمل بالحق ويقسم الحدود ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، فمن جعل مبايعته لمال دون ملاحظة المقصود في الأصل فقد خسر .. وكل عمل لا يقصد به وجه الله وأريد به عرض الدنيا فهو فاسد وصاحبه آثم[٢]. أما إذا لم يأتي الحاكم بمعصية ، فالإسلام لا يقر حق الثورة ، طالما الحاكم في طاعة الله ورسوله ، لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : " من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعصي الأمير فقد عصاني " .

ويقول أيضا : " على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية الله فلا سمع ولا طاعة " ، وهذا لا يعني الطاعة في السر والعلانية لقول الرسول صلى الله عليه وسلم " الدين النصيحة قالوا لمن ؟ قال : لله ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم" [٣].

---

(١) الشيخ محمد رشيد رضا : الخلافة ، ص ٣٤ .

(٢) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، ص ٢١٦ .

(٣) السنن الكبرى ، الجزء الخامس ، ص ٢٢٩ .

٢- العمل على نصرته باطناً وظاهراً وإيقاظه عند غفلته وإرشاده عند هفوته لقول أبي بكر : " أطيعوني ما أطعت الله فإذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم " .

وقول عمر بن الخطاب " رحم الله امرأً أهدى إلينا عيوبنا" .

٣- " تحذيره من عدو يقصده ويقصد الأمة أو حاسد يرومه بأذى كذلك جمع محبة الناس عليه كما في ذلك من مصالح الأمة وانتظام أحوال الملة .

٤- إعلامه بسير عماله الذين هو مطالب بهم ومشغول الذمة بسببهم لينظر في نفسه في خلاص ذمته وللأمة في مصالح ملكه ورعيته .(١) هذه هي أهم واجبات الأمة تجاه الحاكم.

هناك أسئلة دارت في ذلك الزمن فوجد لها الباقلاني والإيجي حلاً من وجهة نظرهما:

١- إذا اجتمعت شروط الإمامة في أكثر من واحد لمن تعقد؟

استحب لأهل الحل والعقد أن يعقدوها للأكبر سنا وإن عقدوها للآخر جاز.

٢- إذا تقدم إمامان أحدهما أشجع والآخر أعلم أيهما أحق بالرئاسة؟

في هذه الحالة ينظر إلى حاجة الرعية ؛ فإن كان الوقت والمكان يحتاج لشجاعة لظهور البغاة وأهل الفساد والضرر بالعباد كان الأشجع أحق ، وإن كانت الحاجة إلى زيادة العلم كسكون الفتن وظهور البدع كان الأعلم أحق(٢).

٣- هل يمكن جواز العقد للمفضول وترك الأفضل؟

ذهبت الزيدية وهم أقرب لجمهور المسلمين بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل.

فالإمام على بنظرهم أفضل الصحابة ولكن مصلحة المسلمين في ذلك الوقت اقتضت أن يكون الخليفة متقدما في السن وقتئذ فكان أبو بكر . (٣)

أما الباقلاني ، له وجهة نظر أخرى : يمكن ترشيح الأفضل إذ لم يكن هناك عارض " فالأخبار المتظاهرة عن النبي صلى الله عليه وسلم في وجوب تقدمه الأفضل ؛ ومنها قوله صلى الله عليه وسلم (يؤم القوم أفضلهم) وقوله (أئمتكم شفعاؤكم فانظروا بمن تستشفعون)".

وقوله في خبر آخر : " أئمتكم شفعاؤكم إلى الله ، فقدموا خيركم " وقوله أيضا " من تقدم على قوم من المسلمين ، يرى أن فيهم من هو أفضل منه ، فقد خان الله ورسوله والمسلمين " (٤) .

---

(١) د. إبراهيم زايد الكيلاني : مجلة الفكر الإسلامي ، الفصل الخامس ، نظام الحكم في الإسلام ، ١٩٩٥ ، ص٣٠٠، ٣٠١ .

(٢) انظر القلقشندي: مآثر الأناقة في معالم الخلافة ، ص ٤١ .

(٣) انظر عبد الله الأمين : دراسات في الفرق والمذاهب القديمة المعاصرة ، ص٢٧ .

(٤) انظر الباقلاني : التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ، ص ١٨٣ .

وهذا يدل على إجماع الأمة في الصدر الأول على طلب الأفضل وتمثيلهم بين أهل الشورى ، وقول عبد الرحمن : "لم أراهم يعدلون بعثمان أحداً ، وقول أبي عبيدة لعمر ، حين قال : مد يدك أبايع لك : أتقول هذا وأبو بكر حاضر ؟ والله ما كان لك في الإسلام بهة غيرها" ، وترك الكافة الإنكار عليه ، وقبول عمر لهذا منه وإضرابه عن مراجعته، وإنما استجار عمر قبول ذلك خشية الفتنة ، وأن لا تستقيم الأمة على أفضلها ، ولذلك قال : وقى الله شرها (١) .

ولكن الباقلاني يذكر في موضع آخر جواز العقد للمفضول وترك الأفضل لماذا؟

يجيب الباقلاني على ذلك لخوف الفتنة ، ذلك أن الإمام ينصب لدفع العدو وحماية البيضة وسد الخلل وإقامة الحدود واستخراج الحقوق ، فإذا أخيف بإقامة أفضلهم الهرج والفساد والتغالب وترك الطاعة واختلاف السيوف وتعطيل الأحكام والحقوق وطمع عدو المسلمين في اهتضامهم وتوهين أمرهم ، صار ذلك عذراً واضحاً في العدول عن الفاضل إلى المفضول ، ويدل على ذلك علم عمر رضي الله عنه ، وسائر الصحابة ، والأمة بأن في السنة فاضلا ومفضولا ، وقد أجاز العقد لكل واحد منهم ، إذا أدى إلى صلاحهم وجمع كلمتهم من غير إنكار أحد عليه ذلك . (٢)

إذ ينظر إلى الأفضل والمفضول حسب الظرف وحاجة الناس أو الرعية لذلك.

يقول الأيجي في كتابه (المواقف) ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة أعرف وبشرائطها أقوم ، وفصل قوم فقالوا نصب الأفضل إن أثار فتنة لم يجب وإلا وجب(٣). وسيدنا عمر كان يرى جواز ولاية المفضول مع وجود الفاضل ، ويظهر ذلك من خلال سيرته في أمرائه الذين كان يؤمرهم في البلاد حيث لا يراعى الأفضل في الدين فقط بل كان يضم إليه مزيد المعرفة بالسياسة مع اجتناب ما يخالف الشرع منها ، ولهذا استخلف معاوية والمغيرة بن شعبة وعمرو بن العاص مع وجود من هو أفضل من كل منهم في أمر الدين والعلم ، وأمثال أبي الدرداء في الشام وابن مسعود في الكوفة (٤).

٤- إذا مات الإمام ولم يعهد إلى أحد ؟

في هذه الحالة أن يبادر رجل مستحق للإمامة فيدعو إلى نفسه ولا منازع له ففرض على أتباعه الانقياد لبيعته والتزام إمامته وطاعته.

---

(١) المصدر نفسه : ص ١٨٤ .
(٢) المصدر السابق ، ص ١٨٤ .
(٣) الإيجي (عضد الله والدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد) : المواقف في علم الكلام ، ص ٤١٣ .
(٤) انظر : شرح الباري بشرح صحيح البخاري ، للعسقلاني ، ص ٢١١ .

وخير مثال على ذلك ما حدث في غزوة مؤتة أوصى النبي صلى الله عليه وسلم أن يحمل الراية ويقود الجيش زيد بن حارثة ، فإن قتل فجعفر بن أبي طالب ، فإن قتل فعبد الله بن رواحة ولقب جعفر بذي الجناحين ؛ لأن الرسول صلى الله عليه وسلم حين رأى استشهاده وقطع ذراعيه قال : إن الله أبدله بذراعيه جناحين يطير بهما في الجنة حيث شاء[1]. المهم أخذ الراية خالد عن غير أمر وصوب ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ بلغه فعله.

٥- إن مات الإمام ولم يعهد إلى إنسان بعينه فوثب رجل يصلح للإمامة فبايعه واحد فأكثر ثم قام آخر ينازعه؟

الجواب يكون الحق إلى جانب الأول حتى ولو كان الثاني أفضل أو مثله أو دونه . يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : " وفوا ببيعة الأول فالأول فمن جاء ينازعه فاضربوا عنقه كائنا من كان " [2] .

أسباب عزل الخليفة أو الحاكم :

بقاء الخليفة في منصبه مرهون باستمرار توفر شروط الخلافة فيه ، والتي تتيح له البقاء حتى يأتيه الأجل المحتوم طالما أن المدة غير محددة . أما إذا فقد الخليفة صلاحيته للاستمرار في منصبه بتخلف شرط أو أكثر من شروط هذه الصلاحية فإنه يتوجب عليه تركه لمنصبه ؛ لأن البيعة عقد فإذا أبقى العقد سليما فإنه يستمر منتجاً لآثاره ، أما إذا طرأ عليه ما يستوجب إبطاله فإن ذلك سينعكس على مركز الخليفة فتبطل خلافته [3].

تنتهي ولاية الحاكم أو الخليفة بإحدى أمور ثلاثة هي:

أولاً : الموت وهذا أمر طبيعي لزوال الولاية ؛ لأن مدة استخلافه مؤقتة بمدة حياته ولا يحق له توريث ولايته لأحد ، وإنما الحق في التولية لأهل الاختيار .

ثانياً : خلع الخليفة نفسه : وهذا حق شخصي للخليفة ، حتى لا يكون مكرها على البقاء في منصبه خلافا لإرادته قال الماوردي : " وإذا خلع الخليفة نفسه انتقلت إلى ولي عهده وقام خلعه مقام موته أي أن الأمر يصبح منوطا باختيار أهل الحل والعقد ، لأن ولايته مستمدة من الأمة وليست حقاً أصيلاً له .

وقد يخلع الخليفة نفسه من الخلافة لعجزه عن القيام بأمور الناس ، من هرم أو مرض أو نحوهما ، وحكم هذه الحالة أنه " إذا خلع نفسه لذلك انخلع ؛ لأن العجز إذا تحقق وجب

---

(١) ابن حزم : الملل والنحل ، ص ١٧ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٨ .

(٣) انظر عبد الغني بسيوني عبد الله : النظم السياسية ، الطبعة الرابعة ، منشأة المعارف بالإسكندرية ، ٢٠٠٢ ، ص ٣٥٤ .

زوال ولايته لفوات المقصود منها " [1] .

وقد يعزل نفسه لغير عجز ولا ضعف ، إذا آثر ترك المنصب للتخفيف " حتى لا تكثر أشغاله في الدنيا ، ويتسع حسابه في الآخرة [2] .

وأخيراً قد يعزل الإمام نفسه في غير عجز أو طلب للتخفيف ، أي بدون عذر ، قيلت ثلاثة آراء في حكم هذه الحالة : أصحها عند القلقشندي أنه لا ينعزل ، لأن الحق في ذلك راجع للمسلمين وليس له ، في حين ذهب الرأي الثاني إلى انعزاله ، لأن استمراره قد يضر به في أخرته ودنياه . أما الرأي الثالث فيتجه أصحابه إلى أنه إذا قام بتولية من هو دونه ليخلفه لم ينعزل وإن ولى مثله أو أفضل منه ، فلأهل الحل والعقد خلعه[3].

ثالثاً : العزل لتغيير حاله ، والذي يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان : جرح في عدالته ، ونقص في بدنه .

أما جرح العدالة فهو الفسق : وهو ارتكابه المحظورات وإقدامه على المنكرات والانقياد للأهواء والشهوات .

وأما نقص البدن : فيقصد به نقص في الحواس أو زوال العقل أو نقص في الأعضاء كذهاب اليدين أو ذهاب الرجلين .

يقول الباقلاني : إذا أصاب الإمام " صمم أو خرس وكبر وهرم أو عرض له أمر يقطع عن النظر في مصالح المسلمين والنهوض بما نصب لأجله أو عن بعضه لأنه إنما أقيم لهذه الأمور، فإذا عطل وجب خلعه ونصب غيره " [4].

رابعاً: يخضع الحاكم المسلم لرقابة الأمة التي ولته فإن عدل ونفذ أحكام الشرع وجبت طاعته وإن جار وانحرف وولت غيره .

قال الإيجي في كتابه " المواقف " وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه [5] مثل اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين . ويقول ابن حزم: فهو الإمام الواجب الطاعة ، ما قادنا بكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، فإن زاغ عن شيء منهما منع من ذلك وأقيم عليه الحد والحق ، فإن لم يؤمن أذاه إلا بخلعه ، خلع وولى غيره[6].

---

(١) مآثر الأناقة في معالم الخلافة ، القلقشندي ، الجزء الأول ، ص : ٩٥ .

(٢) المصدر السابق ، الجزء الأول ، ص ٦٥ .

(٣) المصدر السابق ، الجزء الأول ، ص ٦٦ .

(٤) د. عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين " المعتزلة والأشاعرة " ، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٧١م ، ص ٦٣٣ .

(٥) الأيجي ، المواقف في علم الكلام ، ص ٤٠٠ .

(٦) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، ص ١٤

خامساً : " إن حصل مأسورا في يد العدو إلى مدة يخاف معها الضرر الداخل على الأمة ويؤس معها من خلاصه وجب الاستبدال به ، فإن فك أسره أو ثاب عقله أو بريء من مرضه وزمانته لم يعد إلى أمره وكان رعية للوالي بعده ؛ لأنه عقد له عند خلعه وخروجه من الحق ، فلا حق له فيه (١) " .

هذه هي أسباب خلع الخليفة أو الحاكم حسب وجهة نظر فقهاء المسلمين . لكن هل يستطيع الإمام الاستقالة من منصبه إذ لم تكن فيه الأسباب السابقة ؟

ترى المعتزلة ذلك غير جائز أن يستقيل الإمام من منصبه ويتخلى عن مهامه ، طالما لم يوجد ما يمنع من نهوضه بتنفيذ ما فوضت إليه الأمة ودليل المعتزلة في ذلك ما روى من أن أبا بكر لما فرغ من قتال أهل الردة ، قام في الناس خطيبا ثلاثة أيام يقول : أقيلوني ، فرفض المسلمون إقالته ، فاستمر في النهوض بمهام الخلافة (٢).

ليس في الإسلام أحد فوق القانون ، إن الحكم في الإسلام لله والكل أمام الله والشريعة سواء ، والأكرم هو الأتقى والأكثر خشية لله ، ليس لزيد من الناس – بوصفه رئيس دولة – فضل على عمرو من الناس بوصف هذا الأخير مواطن عادي في الدولة.

وإذا كان زمن خلفاء الراشدين استمر كل واحد منهم فترة حكمه إلى الممات ، ربما لظروف زمانية أو مكانية عاشوها فهذا لا يعني على المسلمين اليوم ، قيد بل يمكن تحديد فترة الحكم أو الرئاسة بمدة أو مدتين وهي قابلة للتجديد إذا كان كل ما يؤديه يؤدي إلى الإصلاح.

وعليه نستنتج من خلال ما سبق أن أهل الحل والعقد يقصد بهم جماعة من الناس تبذل أقصى الجهد في اختيار من يصلح لرئاسة الدولة الإسلامية .

وأن هذه الجماعة أعطيت لها عدة أسماء ، منها : أهل الحل والعقد ، أهل الشوكة ، أهل الشورى ، أهل الاختيار . ولكنهم اختلفوا في عدد من تنعقد بهم الإمامة ولكن اتفقوا حول الشروط الواجب توافرها فيهم ، وهي : العدالة ، والعلم ، والرأي ، والحكمة . وظيفتهم اختيار رئيس الدولة من بين المرشحين ، وهو ما يسمى في ذلك الوقت بالخليفة . وتكمن وظيفة الخليفة في القيام بالمقاصد الدينية والأهداف الدنيوية .

والعقد عند الفقهاء ينعقد بطريقتين ؛ أحدهما باختيار أهل العقد ، ثانيهما يعهد الإمام من قبل ، وهذا ما حصل في الدولة الأموية والعباسية ، حيث تنعقد الإمامة من الخليفة إلى ابنه أي تحولت وراثية .

---

(١) عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين " المعتزلة والأشاعرة " ، الجزء الأول ، ص ٦٣٣ .
(٢) انظر القاضي عبد الجبار : المغني ، الجزء العشرين ، ص ١٤٦ .

وأعتقد أن صاحب السلطة في الدولة الإسلامية يستمدا سلطته من خلال العقد ورضا الرعية .

ولكن علماء المسلمون اختلفوا حول قضية وجوب الإمامة ، إلاّ أن السنة والشيعة المعتزلة اتفقوا حول وجوبها ، واختلفت معهم النجدات من الخوارج وعذرهم في ذلك أنه يثير الفتنة واختلاف أهواء الناس ، حيث يدعى كل قوم الشخص المرشح صلاحيته للإمامة وتوفر الشروط فيه ، وأن هذه لا تتوفر في جميع الأوقات . وقد رد عليهم في ذلك الإيجي .

ورغم ذلك اتفق جمهور العلماء على عشرة أمور تقام من أجلها الإمامة ، حفظ الدين على أصوله المستقرة ، وفض الخصام بين المتشاجرين ، الحماية والذود عن الحريم ، إقامة الحدود لتصان محارم الله ، تحصين الحدود بالعدة المانعة ، وجهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة ، كما فعل سيدنا أبو بكر الصديق عندما ارتد مسيلمة الكذاب ، جباية الفيئ ، تقدير العطاء ، استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء ، وأخيراً أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال ليعرف الأمور الداخلية والخارجية للدولة الإسلامية .

إذاً لكي تنعقد الإمامة لا بد من اختيار الإمام الذي تتوافر فيه شروط الإمامة وتقوم جماعة أهل الحل والعقد باختياره ، وأن تكون البيعة على الكتاب والسنة وإقامة الحق والعدل من جانب الحاكم والسمع والطاعة من جانب الرعية .

وعليه فالشورى صفة مميزة تميز بها المسلمون ، وهي تكون في الخير بأن يقدم المشير الرأي النافع للمستشير وهذا بدوره يحقق به المصلحة والفائدة والمنفعة ، أما إذا أشار الضرر والشر فليس من الشورى في شيء بل هو تآمر ومكر ولغاية غير حميدة ، فالشورى تكون شاملة في جميع قضايا المسلمين العامة والخاصة .

كذلك الشورى واجبة على الحكام والولاة الذين يتولون أمور المسلمين .

كما يستنتج أن حصر حق الأمة في عدم الخروج على الحكام ذلك خوفا من الفوضى التي قد تدب في الأمة.

كذلك تضافرت نصوص القرآن وأفعال الخلفاء الراشدين على العمل بالمشورة عند تطبيق أحكام الشريعة وتصريف أمور الدولة بما يقتضيه العدل وتلك المشورة بين الخليفة وأهل الحل والعقد ، فإذا ما عطل الإمام الأمر القرآني بالتشاور فإنه يفقد أحقيته في الحكم وفي هذه الحالة قد يتعين على الأمة الخروج عليه لوقفه عند حده أو لخلعه ، وعلى الأمة تقع في النهاية مسئولية عدم تحول الإمامة إلى تسلط مستبد.

الفصل الثالث

العقد الاجتماعى فى الدولتين

الأموية والعباسية

تمهيد :

نظام ولاية العهد في زمن الدولتين الأموية والعباسية وما يرتب بهما من الملابسات الاجتماعية والمؤثرات التاريخية ويوجهها من عوامل عصبية واقتصادية ، ويظهر من خلال الدولة الأموية في استخلاف معاوية ، لأنه كان نتيجة طبيعية للظروف الاجتماعية والاقتصادية وتفصيل ذلك " أن بني أمية كانوا في الجاهلية أكثر أسر قريش ثروة ، وأكبرها قوة ، وكان لهم الرئاسة العسكرية والسياسية.(١)

فلما جاء الإسلام كانوا اشد الناس رغبة عنه وألدهم عداوة له ؛ لأنهم أرادوا أن يحافظوا على منزلتهم الاجتماعية ، ومصلحتهم الاقتصادية ، وسيادتهم السياسية ، ثم كفوا عن محاربته ، واضطروا إلى الدخول فيه يوم فتح مكة في السنة الثامنة من الهجرة ، فعفا الرسول عما سلف منهم ، وتألفهم وقدمهم ، وولّاهم بعض الأعمال (٢). ثم شاركوا في فتوح الشام فكانوا من قادتها وممن أبلى فيها بلاءً حسناً ، واستعمل عمرُ بن الخطاب معاوية بن أبي سفيان على جُند دمشق بعد موت أخيه يزيد في طاعون عمواس فارتفعت مكانتهم بعض الارتفاع ؛ فلما استخلف عثمان بن عفان حابى قومه في الشطر الثاني من خلافته ، فولاهم على الأمصار ، واقطعهم القطائع (٣) ، فاستغلوا قرابته وشيخوخته ، حتى استعادوا سيادتهم التي فقدوها في أول الإسلام ، وأصبحوا طبقة إقطاعية كبيرة (٤) لها وزنها وسلطانها . ولم يكن من السهل أن يتنازلوا عن نفوذهم بعد اغتياله ، فناهضوا علي بن أبي طالب ، ولم يزل معاوية يناهضه بهم حتى قتل ، فغلب معاوية على الخلافة بالسيف ، وكانت غلبته عليها انتصاراً للتقاليد العربية ، واندحاراً للمبادئ الإسلامية (٥) ، وتوسعت في أيامه منافع قومه المادية وعظمت مكانتهم القبلية ، وكان من المستحيل أن ترد هذه الطبقة الإقطاعية الخلافة إلى الأمة لترى رأيها فيها ، وتختار من يصلح لها عن مشورة واتفاق منها ، لأن ذلك يعني أن يتخلى قومه عنها ، بعد أن قاتلوا قتالاً طويلاً حتى فازوا بها ، ولذلك كان من المتوقع أن يفكر معاوية في أخذ البيعة لابنه قبل موته ، ليبقى الخلافة في قومه ، ويرسخ مكاسبهم السياسية

---

(١) انظر البلاذرى : أنساب الأشراف ، أعده شلوسنجر ، و دققه و علق عليه كستر ، مطبعة القدس ، ١٩٧١م، القسم الأول ، الجزء الرابع ، ص ٦.

(٢) المصدر السابق ، ص ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٥٠ .

(٣) انظر ابن عساكر (أبا القاسم علي بن الحسن بن عبد الله) : تهذيب تاريخ ابن عساكر ، دار المسيرة ، بيروت ، ١٩٧٩م ، الجزء الأول ، ص ١٨٤ .

(٤) عبد العزيز الدوري : مقدمة في تاريخ صدر الإسلام ، طبع المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦١م ، ص ٢٦ .

(٥) عبد العزيز الدوري : النظم الإسلامية ، مطبعة بغداد ، ١٩٦٩م ، ص ٣٧ .

ويؤطد مغانمهم الاقتصادية .[1]

واعترف الأمويون أن الخلافة في أيامهم صارت ملكاً ، أي حكماً وسلطاناً يتنازع العرب فيه ، ولا يستبد منهم به إلاّ أعزهم رجلاً ، وأكثرهم مالاً ، وبلغ من استئثارهم بالخلافة وحرصهم عليها أنهم لم يقبلوا الازدواجية في السلطان في نطاق أسرتهم ، بل أصروا على أن ينفرد به واحد منهم حتى يستقيم ملكهم ، ولذلك قتل عبد الملك بن مروان عمه عمرو بن سعيد الأشدق ؛ لأنه ثار عليه وغلبه على الخلافة سنة تسع وستين وقال له قبل ان يقتله [2] : لو أعلم أن تبقى وتصلح قرابتي لفديتك بدم النواظر ، ولكنه قلما اجتمع فحلان في إبل إلاّ أخرج أحدهما صاحبه ثم قتله .

فالغاية من ولاية العهد عند الخلفاء الأمويين والعباسيين هو أن تبقى الخلافة في أولادهم وفي أحفادهم ، ضماناً لبقاء الخلافة فيهم ، وصوناً لها أن تخرج منهم ، فإن كل خليفة منهم صار يعين وليين لعهده ، يختارهما من أبنائه ، أو من أبنائه وإخوته من حفدة مروان بن الحكم والتزموا بهذا التقليد ولم يحيدوا عنه[3] ، فعقد الولاية عندهم له شروط وهي خمسة :

(١) أن يكون من البالغين الراشدين ، أما الصبيان والغلمان فكانوا يحجمون عن عقد البيعة لهم ، وكانوا إذا بايعوا لأحدهم يجعلونه ولي العهد الثاني ، ويقدمون عليه من هو أكبر منه ، ويجعلونه ولي العهد الأول ، كما يتضح في اختيارهم لمروان بن الحكم لشيخوخته وحنكته وتأخيرهم لخالد بن يزيد بن معاوية لحداثته وقلة تجربته .[4]

(٢) أن يكونوا عرباً صُرحاء ، جمعوا عراقة النسب ، وكرم الأصل من جهة آبائهم ومن جهة أمهاتهم الحرائر من الأميرات الأمويات أو الشريفات العربيات ، وأما أبناؤهم من الإماء الأعجميات فإنهم كانوا ينحونهم عن ولاية العهد ويحرمونهم من الخلافة ، قال الأصمعي : كانت بنو أمية لا تبايع لبني أمهات الأولاد [5] . وقال ابن أبي

---

(١) مولوي حسيني : الإدارة العربية ، ترجمة د. إبراهيم العدوي ، طبع مكتبة الآداب بالجماميز ، الإسكندرية ، ١٩٥٨م ، ص ١٥٨ .

(٢) خليفة ابن خياط : تاريخ خليفة بن خياط ، تحقيق سهيل زكار ، مطبعة وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٦٨م، الجزء الأول ، ص ٣٣٧ .

(٣) المصدر السابق ، الجزء الأول ، ص ٣٢٨ .

(٤) ابن عبد ربه (أحمد بن محمد) : العقد الفريد ، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ، ١٩٤٨م ، الجزء الرابع ، ص ١٤٢ .

(٥) نفس المصدر السابق ، ص ١٣١ .

الحديد : " كانوا لا يعهدون لأبناء الإماء منهم " . [1] وخوفاً أيضاً من أن يضيع سلطانهم في أيام خليفةٍ منهم أمهِ غير عربية .

(٣) أن يكونوا متقنين للعربية ، مجيدين لأساليبها ، مُدركين لأسرارها ، وأن يكونوا من الفصحاء المشهورين ، والبلغاء المذكورين ، وأما أهل اللحن والخطأ من أبنائهم الذين بايعوا لهم فإنهم كانوا يدعونهم إلى تعلم العربية وأحكامها حتى يكونوا أهلاً للخلافة وحتى يستقيم لهم حكم العرب ، فكان أولياء عهودهم وسائر أبنائهم خطباء فصحاء ، وأدباء بلغاء ، وأدل على ذلك من قول عبد الملك بن مروان لابنه الوليد وقد عقد له العهد وكان كثير اللحن : إنه لا يلي أمر العرب إلاّ من يحسن كلامهم ، فجمع أهل النحو ، ودخل بيتاً فلم يخرج منه ستة أشهر ، ثم خرج وهو أجهل منه يوم دخل ، فقال عبد الملك : قد أعذر [2] ! . واعترف أبوه بأنه قصّر في تعليمه لشدة كلفه به وفرط عطفه عليه إذ كان يقول : أضرّ بنا في الوليد حبنا له ، فلم نوجهه إلى البادية [3] ، وعليه إلحاح الأمويين على أبنائهم أن يعرفوا العربية ويتقنوها كان من تمام نزعتهم العربية وأخذهم بقواعد السيادة القبلية فإن عرب الجاهلية لم يكونوا يسودون إلاّ من أجاد العربية واشتهر بالفصاحة وعُدّ من أهل البيان . [4]

(٤) أن يكونوا من أهل الخلال النبيلة والأخلاق الكريمة . أما أصحاب السيرة القبيحة منهم ، فإنهم كانوا يلومونهم ويقرعونهم عليها ويخوفونهم أن يستثنوهم من ولاية العهد ، ولا يبايعوا لهم بها [5] . وقد حدد لهم معاوية بن أبي سفيان الصفات الحميدة التي يجب أن يتحلى بها الخليفة أو من يتطلع منهم إلى ولاية أمر الأمة ، وهي تتمثل عنده في : الصدق ، والجود ، والحُلم ، والعفة ، والشجاعة ، وكان يرى أن الحُلم والكرم هما أهم الصفات التي ينبغي أن تتوافر فيمن يقوم بالحكم ، أما الحُلم فلأنه يلم الشعث ، ويمنع الخلاف ويوحد الصفوف ، وهل أدّل على ذلك من قوله لابنه يزيد : إنه لا تكون مع الحلم ندامة ولا مذمة . [6]

---

(١) ابن أبي الحديد (أبو حامد بن هبة الله بن محمد) : شرح نهج البلاغة ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر ، ١٩٦٥م ، الجزء السابع ، ص ١٥٧ .

(٢) ابن الأثير (أبو الحسن علي بن محمد) : الكامل في التاريخ ، مطبعة دار صادر ، بيروت ، ١٩٧٩م ، الجزء الخامس ، ص ١١ .

(٣) ابن عبد ربه : العقد الفريد ، الجزء الرابع ، ص ٤٢٣ .

(٤) جواد علي : المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الجزء الرابع ، ص ٢٥٠ .

(٥) ابن عبد ربه : العقد الفريد ، الجزء الرابع ، ص ٤٤٣ ؛ محمد بن جرير الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف ، مصر ، الجزء السابع ، ص ٢١٠ .

(٦) البلاذري : أنساب الأشراف ، ص ٦٤ .

واستوعب الأمويون وصايا معاوية ، ويعتبر عبد الملك هو خير من استظهرها وأكثر من كررها ، فقد قال لأبنائه : كلكم يترشح لهذا الأمر ولا يصلح له منكم إلاّ من له سيف مسلول ، ومال مبذول ، وعدل تطمئن له القلوب [1] . وقال : الملك لا يصلح إلاّ بالرجال ، والرجال لا يقيمها إلاّ الأموال ، والأموال لا تجتمع إلاّ بالتوفير والاحتياط وأداء الأمانة [2] . وقال : ما أعلم مكان أحد أقوى على هذا الأمر مني، وأن ابن الزبير لطويل الصلاة ، كثير الصيام ، ولكن لبخله لا يصلح أن يكون سائساً . [3]

هذه الخصال التي نوّه عنها معاوية والتي استحسنها واستحسنها غيره من بني أمية أن تجتمع فيمن يتولى الخلافة لتنقاد له الأمة ، وهو أيضاً من مظاهر نزعتهم العربية وخضوعهم لأعراف السيادة القبلية ، فإن عرب الجاهلية لم يكونوا يسودون إلاّ من توافرت فيه خلال كريمة كثيرة . [4]

(٥) أن يكونوا ممن قرأ القرآن ، وعرف السُنّة ، وكان له علم الفقه ، وكان من أولي الخير والفضل ، وذوي الصلاح والعدل ، ومن أجل ذلك كان لمعظم الخلفاء والأمراء الأمويين معرفة بالحديث والفقه على تفاوت بينهم في ذلك ، فقد كان يزيد بن معاوية ممن قرأ القرآن ، وروى الحديث ، وعرف السُنّة [5] . " وكان مروان بن الحكم من رجال قريش ، ومن أقرأ الناس للقرآن " [6] ، وكان محدثاً ثقة ، وفقيهاً متثبتاً ، وكان عنده قضاء ، وكان يتبع أقضية عمر ابن الخطاب [7] ، وكان جلّ خلفاء أمية من يجيدون تلاوة القرآن ورواية الحديث .

وعليه من يعقد له الولاية في الدولة الأموية لا بد أن تتوفر فيه هذه الشروط التي تصر الأمة في ذلك الوقت على توافرها فيمن يتولى لأمرها ، بل التي كانت الجماعة والفرق

---

(١) النويري (أحمد بن عبد الوهاب) : نهاية الأرب في فنون الأدب ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٩م ، الجزء السادس ، ص ٣٥ .

(٢) البلاذري ، أنساب الأشراف القسم الثاني ،، الجزء الرابع ، ص ١٦٦ .

(٣) الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، الجزء السادس ، ص ٤١٢ ؛ والكامل في التاريخ لابن الأثير ، الجزء الرابع ، ص ٥٢٠ .

(٤) جواد علي : المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، الجزء الرابع ، ص ٢٥٠ .

(٥) ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمرو) : البداية والنهاية في التاريخ ، طبع مكتبة المعارف ، بيروت، ١٩٦٦م ، الجزء الثامن ، ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

(٦) البلاذري : أنساب الأشراف ، الجزء الخامس ، ص ١٥٢ .

(٧) ابن حجر العسقلاني (أبو الفضل أحمد بن علي) : الإصابة في تمييز الصحابة ، مطبعة السعادة ، مصر ، ١٣٢٨هـ ، الجزء الثالث ، ص ٤٧٧ .

السياسية المختلفة تتفق على ضرورة وجودها في المسلم المرشح للإمامة أو المتولي للخلافة .

ولهذا ذكرنا نماذج من الدولة الأموية ، ونماذج من الدولة العباسية مبينين الطريقة المتبعة في اختيار خلفائهم ، وأن من شروط العقد اختيار الخليفة ثم الشئ المعقود عليه المتمثل في الخلافة ، فإذا تمت البيعة ترتب عليه واجبات وحقوق للطرفين .

أولاً : الدولة الأموية :

معاوية بن أبى سفيان(*) مؤسس الدولة الأموية (٤١هـ - ٦٦١م) :

لم يُنتخب معاوية للخلافة انتخاباً عاماً يعنى من جميع أهل الحل والعقد من المسلمين، وإنما انتخبه أهل الشام للخلافة بعد صدور الحكمين ولا يعتبره التاريخ بذلك خليفة.

وباستشهاد على بن أبى طالب رضى الله عنه وتنازل ابنه الحسن عن الخلافة بالرغم من مبايعة الشيعة له – أصبح معاوية بن أبى سفيان مؤسساً لدولة جديدة عُرفت باسم الدولة الأموية ، وهى دولة قامت أساساً على العنصر العربى الذى ينحدر من الجزيرة العربية، واستمرت تحكم من مدينة دمشق لفترة امتدت حتى عام ١٣٢ هجرية حدثت فيها أغلب الفتوحات الإسلامية الكبرى شرقاً وغرباً (١).

وقد دق معاوية ناقوس الخطر بعد توليه الخلافة وغير مسارها الذى رسمه القرآن، ووضع قواعدها عملياً الرسول الكريم ، وسار على نهجها كل من أبى بكر وعمر بن الخطاب أمير المؤمنين ، ألا وهو نظام الشورى الذى كان أساس انتخاب الخلفاء الراشدين. فعندما ولى معاوية الذى وصل إلى الحكم بقوة السيف والسياسة والمكايد، ابنه يزيد ظهر نظام التوريث

(*) هو صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس الأموي القرشي، أمير المؤمنين ، أمه : هند بنت عتبة، وكنيته: أبو عبد الرحمن، ولقبه: الناصر لدين الله، وقيل: الناصر لحق الله، والثاني أشهر ، بويع بالخلافة بعد أن خلع الحسن بن علي نفسه من الخلافة من غير إكراه وذلك لخمس بقين من شهر ربيع الأول سنة إحدى وأربعين من الهجرة وكان حليماً كريماً وهو أول من صلي في الجامع في مقصورة، وأول من خطب قاعداً . ولما حج معاوية خرج إليه الحسن بن علي، فشكي إليه ديناً، فأعطاه ثمانين ألف دينار. وأظهر معاوية إسلامه يوم الفتح وكان رجلاً طويلاً أبيضاً جميلاً أذا ضحك انقلبت شفته العليا، وكان يخضب بالصفرة ، واستمر معاوية في الخلافة إلى أن توفي بدمشق في شهر رجب سنة ستين، ودفن بين باب الجابية والباب الصغير وعاش معاوية سبعاً وسبعين سنة، وكانت خلافة عشرين سنه، وجاء في مآثر الأناقة في معالم الخلافة للقلقشندي، أن مدة خلافة معاوية تسع عشرة سنة وثلاثة أشهر وسبعة وعشرون يوماً وقيل خمسة أيام، انظر : كل من مورد اللطافة من ولي السلطنة والخلافة ليوسف بن تغري بردي الاتابكي جمال الدين أبي المحاسن، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية ، مركز تحقيق التراث ، ص ٦٤ ، ٦٥، ومآثر الأناقة في معالم الخلافة للقلقشندي، ص ١١١ ، وموسوعة ١٠٠٠ حدث إسلامي، لعبد الحكيم العفيفي، ص٥٦، وتاريخ الخميس في أحوال انفس النفيس، تأليف الإمام الشيخ حسين بن محمد بن الحسن الدبار بكرى، بيروت ، بدون تاريخ ، المجلد الثاني، ص ٢٩٢.

(١) انظر : عبد الحكيم العفيفي : موسوعة ١٠٠٠ حدث أسلامي ، ص ٥٢ .

لأول مرة فى تاريخ الإسلام وانتقلت الدولة من نظام الخلافة الذى يعتمد على الشورى ويستند إلى الدين إلى النظام الملكى الذى يقوم على أساس التوريث ويستند إلى السياسة ثم إلى الدين وبذلك أصبحت الخلافة الأموية أقرب إلى السياسة منها إلى الدين[1].

وكان معاوية أبغض إلى الخوارج من على لما كانوا يعتقدونه فيه من العبث بأموال المسلمين.

فقد اقتبس معاوية من الروم أسباب البذخ ودواعى الترف وقلدهم فى أُبهة الملك، فأقام الحرس يحملون الحراب بين يديه إذا مشى أو قام للصلاة، وبنى لنفسه قصراً نصب فيه السرير وأوقف الحاجب ببابه، وبنى مقصورة فى المسجد إذا جاء للصلاة صلى فيها.

ولعله اتخذ هذه الوسائل خوفاً من أن يغتاله أحد كما اغتالوا علياً وكادوا يغتالونه هو.

وقلد الروم فى لبس الخرز والديباج، وهو الذى وضع البريد على مثال ما كان عند الفرس والروم[2]، وغير ذلك من الأمور التى استحدثها فى الإسلام والتى دعت إليها ضرورة الزمن وتطور الأحوال ، وهو إلى ذلك لم ينل الخلافة عن إجماع من المسلمين ورضى منهم وإنما استلبها استلاباً واستولى عليها قسراً.

" وظلت الدولة الأموية تحكم المسلمين إحدى وتسعين عاماً هجرياً تولى الخلافة خلالها أربعة عشر خليفة : أولهم أمير المؤمنين معاوية بن أبى سفيان ، وآخرهم مروان بن محمد الجعدى، ورغم أن الأمر استتب لمعاوية إلا أنه واجه معارضة من الخوارج والشيعة ، فهما اللذان كان يخرجان عليه ويسعيان لتقويض حكمه فكان له معهما مواقف عديدة " [3].

وقد نشأ صدام بين معاوية والخوارج، ففى الكوفة عارض الخوارج الصلح الذى تم بين الحسن ومعاوية فخرجوا فى وجه معاوية بقيادة فروة بن نوفل، وتقدموا نحو الكوفة، ونزلوا النخيلة، وجرت بينهم وبين رجال معاوية أمور.

ولكنهم صعَّدوا معارضتهم بحركة قادها المستورد بن علقمه عام ٤٣ هجرية، وقد واجههم المغيرة بن شعبة فى المنار بين واسط والبصرة قتل زعماءهم، ونجح المغيرة فى وضع حد لنشاطهم، وأبعد خطرهم عن الكوفة.

وهدأ خوارج الكوفة لعدة سنوات، ولكنهم ثاروا مرة أخرى على معاوية بقيادة حيان بن

---

(١) د. علي عبد المعطي محمد ، د . محمد جلال شرف، الفكر السياسي في الإسلام شخصيات ومـذاهب ، ص ١٣٥ .

(٢) انظر: مؤلفات جرجي زيدان الكاملة، تاريخ التمدن الإسلامي ، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ ، المجلد إحدى عشر ، ص١٠٤ ، ١٠٥ .

(٣) د. عبد المنعم الهاشمي، الخلافة الأموية ، دار ابن حزم ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٢ ، ص٢٢.

ظبيان السلمى فى عام ٥٨ هجرية، وانتهت هذه الثورة بمقتلهم جميعاً فى العام التالى فى معركة جرت فى بانقيا.

أما خوارج البصرة فقد فعلوا فعلة خوارج الكوفة ففى عام ٤١هـ/٦٦١م خرجوا بقيادة سهم بن غالب والخطيم الباهلى، فتصدى لهم الوالى الأموى ابن عامر وأخضعهم.

ولما تساهل معهم عزله معاوية وولى زياد بن أبيه عام ٤٥هـ فتعقبهم بشدة، وأخذهم بالشبهة، وقتلهم بالظنة حتى تمكن من إخضاعهم. إلا أنَّهم نشطوا بعد وفاته[1] فتصدى لهم ابنه عبيد الله الذى ولاه معاوية البصرة فى عام ٥٥هـ فلاحقهم وسجن بعضهم وقتل البعض الآخر وظل يطاردهم حتى وفاة معاوية، ولم تهدأ بلاد العراق طوال عهد معاوية.

أما الشيعة فقد انتشروا فى الكوفة والبصرة بعد أن عقد الحسن بن على الصلح مع معاوية، فلم تمض أعوام حتى وفدوا على الحسن للشكاية من عمال معاوية وولاته وتحريضه على ترؤسهم لقتال أهل الشام ، ولكن الحسن رفض بعضاً من آرائهم وقبل البعض. وبسبب شدة ولاة معاوية ومنهم زياد بن أبيه، ضعفت مقاومة الشيعة بعد أن أعدم حجر بن عدى زعيمهم فى الكوفة[2].

معاوية وتأسيس الدولة :

أول جهود معاوية أنه نظم الدواوين[*] والذى يرجع الفضل فى إنشائها إلى عمر بن الخطاب ، وتعددت الدواوين فى عهد أمية أهمها ديوان الجند وديوان الخراج وديوان البريد.

نشأ ديوان الجند "أو العطاء" فى عهد عمر بن الخطاب ، فكان أول دواوين الدولة الإسلامية وكانت مهمة هذا الديوان أن يحول بين الجند وبين ممارسة مهام أخرى غير الجهاد، وذلك بالنفقة عليهم بمعايير محددة ، وعندما أدخل عبد الملك بن مروان نظام التجنيد الإجبارى أصبح كل من يبلغ الشباب من العرب جندياً يتقرر له العطاء.

---

(١) عبد المنعم الهاشمي، المرجع السابق، ص٢٣.

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٤.

(*) كلمة "ديوان" كلمة فارسية وتعني السجل أو الدفتر فقد ذكر ابن خلدون أن أصل هذه التسمية أن كسرى نظر يوماً إلى كتاب ديوانه وهم يحسبونه على انفسهم كأنهم يحادثون فقال " ديوانه" أي مجانين بلغة الفرس، فسمي موضعهم بذلك، وحذفت الهاء لكثيرة الاستعمال تخفيفاً فقيل ديوان ثم نقل هذا الاسم إلى كتاب هذه الأعمال المتضمن للقوانين والحسابات ، فالديوان موضوع لحفظ ما يتعلق بحقوق السلطنة من الأعمال والأموال ومن يقوم بها من الجيوش والعمال.

انظر كلاً من : " الفكر السياسي في الإسلام شخصيات ومذاهب ، ص ١٤٠ ، وخصائص الفكر السياسي في الإسلام وأهم نظرياته ص ١٣٦ " د. محمد جلال شرف، ود. على عبد المعطي محمد، والعقد الثمين في تاريخ المسلمين ، د. عبادة كحيلة ، الطبعة الأولى ، ص ١٣٥ .

ديوان الخراج:

فقد ورثه العرب عمن سبقوهم من أمم قديمة واختص صاحبه بالإشراف على جباية الأموال ومصارفها وأودعت لديه السجلات الخاصة بها.

وكانت اللغة المستعملة فى ديوان الخراج هى الفارسية والرومية " اليونانية" ، لأن العرب كانوا يخشون أن يؤدى تغير اللغة إلى إرباك العمل فى هذا الديوان(١).

على أنه فى عهد عبد الملك بن مروان تم تعريب ديوان الخراج خصوصاً ، وقد انتشر الإسلام واللغة العربية ووصلت إلينا من مصر مجموعة من أوراق البردى، أضيفت فيها اللغة العربية إلى اللغة اليونانية ثم صارت اللغة العربية وحدها هى لغة الديوان.

البريـــد :

ويُقصد به فى الفارسية نقل الخبر ، ويرجع نظام البريد إلى أيام أكاسرة الفرس والروم، وقد أدخل نظام البريد فى الإسلام منذ أيام معاوية بن أبى سفيان ثم أدخل عليه عبد الملك بن مروان عدة تحسينات حتى أصبح أداة هامة فى إدارة شئون الدولة ، وبلغ من اهتمامه بالبريد أن عامله كان يدخل عليه فى أى وقت سواء فى الليل أو النهار ؛ لأن عدم المبادرة إلى دخوله ساعة قد يُفسد أعمال الولاية سنة. وتطوير البريد كان نتيجة لاتساع نطاق الدولة فأُصبح من الضرورى نقل الرسائل فى سرعة متناهية لتسهيل الاتصال السريع بين الخليفة وبين عمال الأقاليم فكانوا يضعون مضمرات الخيل فى عدة أماكن ، فإذا وصل صاحب الخبر المسرع إلى مكان منها وقد تعب فرسه ركب غيره فرساً مستريحاً، وكذلك يفعل فى المكان الآخر والآخر حتى يصل بسرعة(٢): بمعنى الأمكنة عبارة عن محطات فى كل محطة يجد فرساً يمكن أن ينقله إلى أخرى حتى يصل إلى المكان المحدد له لتوصيل الخبر.

الإمـــارة:

وهى على نوعين، عامة وخاصة :

(أ) **الولاية أو الإمارة العامة :**

هى أن يفوض الخليفة إلى الوالى إمارة بلد أو إقليم للنظر فى جميع شئونه ، بما فى ذلك النظر فى تدبير الجيوش للدفاع عن ذلك الإقليم، وتعيين القضاة، وجباية الخراج وقبض الصدقات وإقامة الحدود واختيار عمال الدولة إلخ ... وكانت هذه الولاية العامة أحياناً "شاملة" لجميع هذه التخصصات الواسعة كما حدث لدى توليه عمرو بن العاص بمصر، ومعاوية ابن

---

(١) د. عبادة كحيلة : العقد الثمين في تاريخ المسلمين ، ص ١٣٦ .

(٢) ابن طباطبا (المعروف بابن الطقطقي) : الفخري في الآداب السلطانية ، مطبعـة صـادر ، بيـروت، ١٩٦٠م ، ص١٢٥ .

أبى سفيان بالشام فى عهد خلافة عمر بن الخطاب ، وأحياناً نجد هذه الولاية "غير شاملة" أو مقيدة وذلك حين نجد الخليفة يعين إلى جانب الوالى عاملاً خاصاً للخراج أو الصدقات أو لغير ذلك من الأعمال فتكون لكل وظيفته.

(ب) الولاية أو الإمارة الخاصة :

فذلك يكون حين يفوض الخليفة إلى الأمير أو تنظيم الجيش وقيادته لقتال المشركين والدفاع عن الرعية ولذلك تُطلق "الأمير" على قائد الجيش[1].

(ج) الشـرطة :

يُعتبر عمر بن الخطاب أول من أدخل نظام العسس فى الليل ، وقد نُظمت أكثر فى عهد على بن أبى طالب ، وأُطلق على رئيسها صاحب الشرطة ، وكان يختار من علية القوم وأهل العصبية والقوة وحواشيه بالمحافظ فى هذا العصر ؛ لأنه يتولى رئاسة الجند الذين يساعدون الوالى على استتباب الأمن ، وكانت الشرطة تابعة للقضاء أول الأمر تقوم على تنفيذ الأحكام القضائية ويتولى صاحبها إقامة الحدود، ولكنها لم تلبث أن انفصلت عن القضاء ، وأصبح لصاحب الشرطة الاستقلال بالنظر فى الجرائم. وكان الأمويون يقسمون الشرطة فى بلاد الأندلس إلى نوعين : شرطة كبرى وقد جعل حكمها على الخاصة والدهماء وجعل له الحكم على أهل المراتب السلطانية ، والضرب على أيديهم فى الظلمات وعلى أيدى أقاربهم ومن إليهم ومن أهل الجاه ، وشرطة صغرى وكان صاحبها مخصوصاً بالعامة.

الضـرائب:

إذا كانت موارد بيت المال وطريقة جمعها والأسلوب الذى يتبعه كل خليفة أو إمام أو حاكم تحدد لنا بكل تأكيد خصائص الحكم من الناحية الأخلاقية وما يتسم به من ظلم وجور أو عدل وإنصاف – إذا كان ذلك كذلك – فإن المصالح أو الجبات التى ينفق فيها الحاكم ، هذه الأموال لا تقل أهمية. إن لم تزد فى تحديد طبيعة الحكم ومدى رضا الرعية عن الحاكم فكان المال الذى يأتى من الموارد يُنفق على مصالح الدولة حسب ما يراه الإمام فتدفع منه أرزاق القضاة والولاة والعمال وصاحب بيت المال وغيرهم من الموظفين.

وقد ازدادت الضرائب فى عهد بنى أمية على ما كانت عليه فى عهد الخلفاء الراشدين، ويرجع ذلك إلى أن خلفاء بنى أمية لم يطبقوا القواعد التى قرَّرها أسلافهم بل تجاوزوها.

فقد أمر معاوية عامله على مصر أن يزيد على كل امرئ من القبط قيراط ، ولكنه رفض ذلك قائلاً: "كيف أزيد عليهم وفى عهدهم أن لا يُزاد عليهم، كما صادر أحد إخوة

---

(١) د. عبد الحميد متولي : مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، الطبعة الثالثة ، الإسكندرية ، ١٩٧٧م ، ص ٢٢٤.

الحجاج ببلاد اليمن أملاك الأهالى وأثار حنقهم وسخطهم بفرض ضريبة معينة عليهم، عدا العُشر الذى قرره الإسلام كلما زادت جزية كل شخص ثلاثة دنانير فى عهد عبد الملك بخراسان ، وكذلك الحال فى العراق حيث كانت تزيد الضرائب الاستثنائية فى عبء ما كان يُثقل كاهل الأهلين من الضرائب المقررة ، كما زعم الحجاج حديثى العهد بالإسلام على رفع الضريبة التى كان يدفعها الكفار وما تلا ذلك من المقاومة العنيفة التى قاوموه بها وانضمامهم إلى صفوف عبد الرحمن بن الأشعث الذى أشعل نار الثورة على بنى أمية[1].

كما أمر معاوية مسلمة بن مخلد الأنصارى واليه على مصر بأن يبنى صوامع للآذان، فبنى مسلمة أربعة صوامع فى أركان جامع عمرو، وانتشرت الصوامع فى مساجد الإسلام بعد ذلك[2] ، وفى ذلك تقليد لصوامع كنيسة يوحنا المعمدان بدمشق التى كانت تقوم فى الأركان على شكل أبراج مربعة الشكل[3] وذكر البلاذرى أن معاوية أراد أن يزيد كنيسة يوحنا فى المسجد بدمشق، فأبى النصارى ذلك وعدل عن مشروعه[4].

وفى عهد معاوية اتسعت الدولة العربية فاستولى فى أواسط آسيا على هراة وكابل، كذلك غزا عبد الله بن سوار العبدى بلاد السند مما يلى خراسان سنة ٤٣هـ ، فغزا القيقان[5] وواصل المهلب بن أبى صفرة من بعده غزو السند سنة ٤٤هـ ، وهاجم الإقليم الممتد ما بين الملتان وكابل[6] وعندما ولى معاوية عبيد الله بن زياد على خراسان سنة ٥٤ هـ غزا تركستان، وتمكن المسلمون من غزو بخارى وسمرقند[7]، وكما اتسعت الدولة العربية فى المشرق اتسعت فى المغرب ففى سنة ٢٥٠ تمكن عقبة بن نافع من فتح برقة وزويلة وأفريقية، وأسس مدينة القيروان.

وإلى معاوية يرجع الفضل الأعظم فى بناء البحرية العربية الإسلامية وإنشاء أسطول بحرى للمسلمين على النحو الذى يرهب به أعداء المسلمين ، وذلك عندما أغار البيزنطيون على السواحل فى سنة ٤٩ فأمر بجمع الصناع والنجارين فجمعوا ورتبوا فى السواحل؛ وكانت دار الصناعة فى عكا ومصر ثم نقلت بعد ذلك من عكا إلى صور فى عصر هشام بن عبد الملك .

---

(١) د. محمد جلال شرف ، د. علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي في الإسلام شخصيات ومذاهب ، ص ١٤٢، ١٥٣ .

(٢) د. السيد عبد العزيز سالم : المآذن المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ٥٤.

(٣) أ. علي الطنطاوي : الجامع الأموي في دمشق ١٩٦٤ ، ص ٥٨ .

(٤) البلاذري (الإمام أبي العباس) : كتاب فتوح البلدان ، ص ١٤٠ .

(٥) ابن الأثير : كتاب الكامل في التاريخ ، القاهرة ، طبعة دار صادر بيروت ، ١٩٦٧ ، الجزء الثالث ، ص ٣٤٧ .

(٦) المصدر السابق ، الجزء الثالث ، ص ٤٤٦ .

(٧) المصدر السابق ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٨

وبفضل هذا الأسطول تمكن المسلمون بقيادة جنادة بن أبى أمية فى عهد معاوية من الاستيلاء على جزيرة أرواد سنة ٥٤هـ [(١)] وأسكنها معاوية المسلمين وجزيرة رودس فى سنة ٥٢هـ، وأمره معاوية فأنزلها قوماً من المسلمين[(٢)].

أما غزواته فى الأراضى البيزنطية فعديدة، فقد وجه منذ سنة ٤٣ قواده للإغارة على مصالح البيزنطيين وحصونهم فيما بين أنطاكية وطرطوس، وأهم هذه الغزوات الغزوة التى قام بها المسلمون فى سنة ٤٩، وقيل فى سنة ٥٠هـ، ففى هذه السنة سير معاوية جيشاً كثيفاً إلى الأراضى البيزنطية بقيادة سفيان ابن عوف ، وأمر ابنه يزيد بالغزاة معهم، فتثاقل يزيد واعتل، ولكن المسلمين تعرضوا لجوع ومرض شديد، فسير معاوية ابنه يزيد فى حشد كبير، واشترك فى هذه الرادفة ابن عباس وابن عمر وابن الزبير وأبو أيوب الأنصارى وعبد العزيز بن زرارة الكلابى، فأوغل المسلمون حتى بلغوا القسطنطينية، واشتبكوا مع البيزنطيين فى بعض المواقع[(٣)].

أعتقد لو تعمقنا فى تحليل سياسة معاوية نجده شخصية سياسية محنكة ، ولوجدنا هناك فوارق بين معاوية وعلى رضى الله عنه ، وهو أنَّ معاوية كان له حلفاء وأنصار فى صفوف قبائل شبه الجزيرة التى استوطنت البصرة أو فارس أو مصر ، وأمَّا على فلم يستطع أن يكسب لجانبه ولو قبيلة واحدة من قبائل الشام.

لكن القوى القبلية الأساسية التى اعتمد عليها معاوية لم تكن نهائياً الوحدات القبلية التى هاجرت من شبه الجزيرة أثناء الفتوحات وشاركت فى فتوح الشام واستوطنت هنا. لقد اعتمد معاوية اعتماداً كاملاً على القبائل الشامية الأصلية ، والتى كانت الشام دارها منذ مئات السنين، والتى كانت تُعرف فى الجاهلية بعرب الروم أو العرب المتنصرة وهى تنوخ، وبهراء، ولخم، وجذام، وغسان ، القبائل الأساسية من قبائل العرب فى الشام وهم الذين أصبحوا سند معاوية وظهره وجيشه[(٤)].

إن هذا التطابق المصلحى الكامل بين سياسة معاوية وبين القبائل الشامية لم يكن صدفة على الإطلاق ، لقد لعب الطابع الشخصى لهذه القبائل الدور الحاسم فى هذا الائتلاف، السفيانى الشامى إن صح التعبير.

---

(١) المصدر السابق ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٧.

(٢) المصدر السابق ، الجزء الثالث ، ص ٤٩٣ .

(٣) المصدر السابق ، الجزء الثالث ، ص ٤٥٨ .

(٤) الطبري، ج ٦ ، ص ٣٤١٤، وما بعدها ، المسعودي ، مروج الذهب، الجزء الرابع ، ص ٣٥١ .

لكن وجهة نظر على بن أبى طالب لها منظور خاص فى هذه القبائل وخصوصاً بعد التحكيم الذى حدث ، خطب على فى الناس يعبئهم لقتال معاوية قائلاً: "قاتلوا من حاد، وحاول أن يطفئ نور الله، قاتلوا الخاطئين، القاتلين لأولياء الله المحرفين لدين الله، الذين ليسوا بقراء الكتاب ولا فقهاء فى الدين، ولا علماء بالتأويل، ولا لهذا الأمر بأهل فى دين، ولا سابقة فى الإسلام، والله لو ولوا عليكم لعملوا فيكم بعمل كسرى وقيصر"(١).

يبين هذا النص وجهة نظر على بن أبى طالب فى قبائل الشام ونلخص رأيه .

أولاً : إن هذه القبائل أكثر بُعداً عن الإسلام وعن الدين.

ثانياً : تعتبر هذه القبائل أقل فضلاً وسابقة فى الفتوحات.

ثالثاً : سيطرة هذه القبائل على كافة العرب والمسلمين ستكون ضرباً من ضروب الكسروية والقيصرية ، وهذا الأمر يجعل القبائل العربية يكرهون وينفرون من السلطنة عليهم.

ويذكر لنا البلاذرى موقفاً عن جهل العامة : عن المدائنى عن فليح بن سليمان قال : وفد عمرو بن العاص على معاوية ومعه قوم من أهل حمص ، فأمرهم إن دخلوا أن يقفوا ولا يسلموا بالخلافة ، فلما دخلوا قالوا : السلام عليك يا رسول الله، وتتابعوا على ذلك، فضحك معاوية وقال: أغربوا وزجرهم، فلما خرجوا قال لهم عمرو: نهيتكم عن أن تسلموا بالخلافة فسلمتم بالنبوّة ؟! عليكم لعنة الله (٢).

ويذكر لنا المسعودى أيضاً موقفاً يوضح فيه جهل العامة وخصوصاً من أهل الشام حيث يقول : ذكر بعض الإخباريين أنه قال لرجل من أهل الشام من زعمائهم وأهل الرأى والعقل منهم أبو تراب الذى يلعنه الإمام على المنبر فقال: أراه لصاً من لصوص الفتن(٣)، وتتقرب نظرة معاوية مع علي ، ولكن ما يراه علي بن أبى طالب سلبياً يراه معاوية إيجابياً ، يذكر ابن قتيبة أنه لما اشتدت الثورة على عثمان قدم معاوية من الشام فأتى مجلساً فيه على بن أبى طالب، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وسعد بن أبى وقاص، وعبد الرحمن بن عوف وعمار بن ياسر فقال لهم: يا معشر الصحابة، أوصيكم بشيخى هذا خيراً ، فوالله لئن قُتل بين أظهركم لأملأنها عليكم خيلاً ورجالاً، ثم أقبل على عمار بن ياسر فقال: يا عمار إن الشام مئة ألف فارس، كل يأخذ العطاء مع مثلهم من أبنائهم وعبدانهم، لا يعرفون علياً ولا قرابته، ولا

---

(١) ابن قتيبة (أبو محمد بن عبد الله بن مسلم) : الإمامة والسياسة " المعروف بتاريخ الخلفاء " ، تحقيق أ. علي شيري ، دار الأضواء ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٧م ، ص ١٢٤ ؛ الطبري ، الجزء السادس ، ص ٣٣٧٠ .

(٢) البلاذري : الأنساب الأشراف ، الجزء الأول ، ص٣١.

(٣) المسعودي: مروج الذهب ، ص ٨٠.

عماراً ولا سابقته، ولا الزبير ولا صحابته، ولا طلحة ولا هجرته، ولا يهابون ابن عوف، ولا ماله، ولا يتقون سعداً ولا دعوته(١) .

وهذا يدل على سياسة معاوية المحنكة فبلاد الشام كانت تحت حكم الروم ، وبمجرد انتصار الجيوش العربية على جيوش الروم ودخول معاوية كغازٍ فاتح سيد هو بمثابة انتقال الحكم من حاكم رومانى إلى حاكم عربى ، وكأن هذه القبائل استبدلت سيدها وحاكمها وسلطانها لا غير.

وفى عهده كفت الأمة عن أن تكون الحامل والرافع لشرعية الحكم من خلال إجماعها وإرادتها العامة الجماعية ، فإذا كان عمر قد رفض سابقاً رفضاً قطعياً أن ينادى بخليفة الله ، فإن هذا اللقب هو اللقب الذى رمز به معاوية نوعية الخلافة التى أسسها.

يقول المسعودى : وحدث أبو الهيثم : قال حدثنى أبو البشير محمد بن بشر الفزارى عن إبراهيم بن عقيل البصرى قال : قال معاوية يوماً وعنده صعصعة ، وكان قدم عليه بكتاب علىّ وعنده وجوه الناس، الأرض لله، وأنا خليفة الله فما أخذت من مال الله فهو لى ، وما تركت منه كان جائزاً لى (٢).

فإذا كانت الخلافة خلافة الله، فإن الطاعة مفروضة مسبقاً ولازمة سلفاً على المسلمين، بهذا يكون معاوية قد نسخ أيضاً طابع العقد الاجتماعى للحكم كما فهمه ومارسه عمر وعلى.

العقد الاجتماعى هو رؤية تحدد أن صلاحية العلاقة بين المتعاقدين مقرونة بصلاحية الحقوق والواجبات المتبادلة والمصاغة بموجب هذا العقد وعليه تكون الطاعة مشروطة قطعاً بالعقد وبإرادة المتعاقد وبما أن الخلافة ليست فى المبدأ تعاقداً مع المسلمين وإنما تفويض إلهى لا دخل للبشر فيه، فإن مبدأ الحكم هو الطاعة له ثم يتم بالاستناد على هذه الطاعة المُسبقة تحديد ما للطائعين على المُطاع من حقوق وواجبات.

وبالتالى ترتب عليه تقسيم الأمة إلى حاكم ومحكومين أو الراعى والرعية ، ويكون المُلك فى يد الراعى الذى يُعتبر صاحب القرار والمتبوع.

ويرد معاوية على الذين يقولون أنه اغتصب الخلافة وله فى ذلك ثلاث حجج:-

أولها : كان معاوية يرى أنه أحد الصحابة ولولا فضله الكبير فى الفتوحات والجهاد فى سبيل الله، لما ولاه عمر ولاية دمشق ، صحيح أنه ليس من أهل السابقة فى الدين لكن مساهماته لا يحق لأحد التقليل من شأنها.

---

(١) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ، ص ٣٢ .

(٢) المسعودي : مروج الذهب، الجزء الخامس ، ص ١٠٤ .

ثانياً : كان معاوية يرى أن بنى أمية كانوا دائماً ساسة للعرب وأن معدنهم هو معدن ترؤس الناس.

ثالثاً : كان معاوية يطالب أشراف بنى هاشم الرضى بمشيئة الله فى أمته على الأرض. ومن غير المعقول القول بأن مسار الأحداث هذا لا يرضاه الله ويخالف إرادته وقضائه فى عباده وأمته على الأرض. لقد أعطاه الله السلطان، ولو لم يشأ لما سارت له الخلافة ولا تمكن من مُلكها(١).

لذا اتخذ معاوية خطوة جريئة وهى توريث الحكم لابنه يزيد ، والتى غدت سُنة مُتبعة فى أمة محمد صلى الله عليه وسلم حيث اختلف طابع المبايعة. حيث كانت المبايعة جزءاً هاماً فى ممارسة الجمهور والرأى العام لدوره فى اختيار وتعيين الخليفة فى حياة الخلفاء الراشدين، حيث يمثل نوعاً من فعل الاختيار لإمام الأمة فى حين معاوية عقد أمراً وحمل الناس عليه، وبالتالى تأسيس حكم مركزى مستقل فى إرادته ومصالحه عند إرادة ومصالح القبائل كان بالضرورة أمراً لا يستقيم إلا بتكوين كتائب وتشكيلات مسلمة معزولة تماماً عن القبائل مرتبطة كلياً بالخليفة وعماله مهمتها فرض إرادة النظام السياسى وتنفيذ إجراءاته سواء شاءت جموع القبائل أم أبت.

وهناك العديد من المصادر التى توضح لنا أنَّ معاوية وعماله تطور على أيديهم نظام الشرطة ، وبفضلها استطاع معاوية وزياد ابن أبيه وغيرهم من رموز السلطة من تنظيم الأمور وتدبير الأوضاع وفق تصورات الحكم المركزى الذى يتبناه معاوية ، فالشرطة مؤسسة مسئوليتها حماية الأمن الداخلى وليس المشاركة فى الفتوحات الإسلامية أو القتال مع الجيش(٢).

كذلك وظيفة الحجابة : حيث أصبح الحاجب من أهم شخصيات القصر ؛ لأنه كان مسئولاً عن تنظيم جدول الأعمال اليومى للحاكم وعن تدبير شئون اتصالاته المتنوعة مع الرعية(٣).

ولو أمعنا النظر لوجدنا إنهاء الطابع المباشر للعلاقة بين أصحاب القرار السياسى وبين الناس ، فقد ولت أيام الخليفة التى ينام فى المسجد أو تحت الشجرة أو أمامه بعد الصلاة ، أو

---

(١) قارن: البلاذري : أنساب الأشراف ، الجزء الأول ، ص ١٠٥ ، ١١١ ؛ وابن قتيبة : الإمامة والسياسة، ص ١٤٣ ، ١٤٦ ؛ الطبري ، الجزء السادس ، ص ٢٩١٣ .

(٢) انظر كل من : الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، الجزء الأول ، ص٧٦ ؛ البلاذري ، أنساب الأشراف الجزء الأول ، ص ٢٢٠.

(٣) الطبري : تاريخ الأمم والملوك ، الجزء الأول ، ص ١٩٥؛ المسعودي : مروج الذهب ، الجزء الخامس ، ص ١٧٥ ؛ البلاذري : أنساب الأشراف ، الجزء الأول ، ص ٢٠٣.

أن تبقى الأبواب مفتوحة في وجه العامة لحل مشاكلهم قد ولت إلى غير رجعة.

تحول الخلافة إلى مؤسسة دولة:

تأسيس دولة بكل فروعها وتشعباتها يرتبط بمسألة اقتصادية وبالتالى يفرض نفقات مالية طائلة واستقلالية القرار السياسى لا يمكن أن ينعقد إلا بتغير القيم والمعايير فى مجال علاقات الملكية واستقلالية الحكم السياسى تبقى قضية فارغة ما لم يملك حرية التصرف فى موارد الأمة ، ويتضح ذلك من خلال خطة معاوية فى التصفية الكاملة لنظام الفئ الذى كرسه ديوان عمر ، وذلك نتيجة للتطورات الاجتماعية والأحداث السياسية التى طرأت على حياة الأمة منذ ديوان عمر كانت من العمق والجذرية ، بحيث أن صياغة تشريعية جديدة أصبحت ضرورية ولازمة ، كان على هذه الصياغة أن تواكب المعطيات والوقائع الجديدة فى بناء الأمة الاجتماعى ونظامها السياسى.

وهذا ما فعله معاوية وعماله، حين نسخ عملياً الأرضية القيمية لنظام الفيىء والعطاء العمرى إن صح التعبير واستبدله بأرضية قيمية أخرى تنبع من ضرورات وظيفية انتقال الخلافة إلى مؤسسة دولة مستقلة عن الجمهور القبلى. فكيف يمكن أن تستقل سياسياً إذا بقيت القبائل صاحبة الفى ومالكته ؟ لقد ألغى معاوية إلغاءً نهائياً هذه الشرعية الحقوقية لملكية القبائل وجعل الفئ ملكاً للسلطان وحده، يتصرف به كيف يشاء وحين يشاء ، قدمت نظرية خلافة الله على الأرض التبرير العقائدى لهذه التحولات الاجتماعية والسياسية الجوهرية ، فالسلطان سلطان الله، والمال مال الله، والخليفة خليفة الله. فهو إذن المتصرف فى سلطان الله وماله على الشكل الذى يراه صالحاً للعباد والرعية.

هذه قضية كبرى، يجب التشديد عليها ؛ لأنها تضمنت انقلاباً ثورياً فى نواة المنظومة القيمية الاجتماعية. فلم تعد سيوف القبائل هى المؤسس لحق الفيء . وإنما السلطة السياسية. هذه مسألة لم يعرفها تاريخ ما قبل معاوية بهذا الشكل قدم معاوية الشكل الإسلامى لتأسيس ملكية الدولة الفيء .

فنظام عمر فى السابق كانت الوحدات القبلية تعين وكلاءها وممثليها من عرفائها وأشرافها وقرائها ، حيث كانت مهمتهم الاتصال مع الدهاقنة وجمع الفيء وإيصاله لأصحابه من أهل الوحدات القبلية فنظام عمر كان مبنياً على احترام السيادة الذاتية القبلية ، فكأن التنظيم القبلى يمثل الجهاز التنفيذى العملى الذى استخدم ديوان عمر لضبط عملية توزيع الفيء على أصحابه.

فى تغيير الوضع فى عهد معاوية إبعاد هؤلاء الوكلاء والأمناء وحصره للتعامل والصلة مع الدهاقنة بأيدى العمال والولاة فقط ، حيث أصبح الفيء مُلكاً للدولة والسلطان ، والذى

ترتب عليه تصفية الأشكال العملية التى كانت ما زالت قائمة النابعة من ديوان عمر. والهادفة لتحقيق ملكية الفيء القبلية واستبدالها بأشكال أخرى محتواها تركيز العلاقة بين الجهاز الضرائبى الجامع للفيء مع الدولة وحدها أى مع الخليفة وعماله وولاته فقط.

وبذلك أصبح نظام الدولة الذى بدأ بخلافة معاوية يتطلب بالضرورة ضم عمل الدواوين إلى نطاق صلاحياته ونفوذه ، وبالتالى تحويل الدواوين إلى جهاز مستخدمين للدولة. وقد كان تعريب الدواوين على يد عبد الملك بن مروان الخطوة الثانية فى هذا الاتجاه أى فى اتجاه استكمال مقومات الدولة العربية.

ولكن لا يمكن أن نتجاوز معاوية دون الإشارة إلى من ساعده فى تثبيت الحكم وقمع المعارضة السياسية والحد من الاستقلالية القبلية. وقد ساعد معاوية فى ذلك زياد ابن أبيه. حين تسلم زياد ابن أبيه ولاية البصرة فى السنة الخامسة والأربعين للهجرة (٦٦٦م) ألقى فيها خطبة وعُرفت بالبتراء(*) وهى خطبة طويلة ، والذى يهمنا فيها الجزء الأخير والذى يشرح فيه نظرته ورؤيته للعلاقة بينه وبين أهل البصرة ، والذى يقول فيها : أيها الناس إنا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة نسوسكم بسلطان الله الذى أعطانا ونذود عنكم بفيء الله الذى خولنا ، فلنا عليكم السمع والطاعة فيما أجبنا ، ولكم علينا العدل فيما ولينا ، فاستوجبوا عدلنا وفيأنا بمناصحتكم واعلموا أنى مهما قصرت عنه فإنى لا أقصر عن ثلاث: ليست محتجباً عن طالب حاجة منكم ولو أتانى طارقاً بليل ولا حابساً رزقاً ، ولا عطاء عن إبّانة ، ولا مُجمراً لكم بعثاً. فادعوا الله بالصلاح لأئمتكم فإنهم ساستكم المؤدبون لكم وكهفكم الذى إليه تأوون ، ومتى تُصلحوا يصلحوا ولا تُشربوا قلوبكم بُغضهم فيشتد لذلك غيظهم ويطول له حزنكمَ ، ولا تدركوا حاجتكم مع أنه لو استجيب لكم كان شراً لكم أسأل الله أن يُعين كلاً على كل وإذا رأيتمونى أنفذ فيكم الأمر فأنفذوه على إذلاله ، وأيم الله إن لى فيكم لصرعى كثيرة فليحذر كل امرئ منكم أن يكون من صرعاى(١).

تبين هذه الخطبة أن السلطان الذى يحكم به زياد وخليفته الناس هو سلطان الله ، وهما يسوسان الناس بالطريقة التى يريان أنها صائبة أى علاقة حاكم ومحكوم ، وبالتالى على المحكوم اتجاه الحاكم حقوق وهذه الحقوق هى الطاعة فى كل ما يقرره الحاكم.

كما يترتب على الحاكم اتجاه المحكوم حقوق هى المعاملة بالحسنى والعدل، الأمر الذى يجعل العقد لا يتم إلا بتحقيق الطاعة المسبقة من قبل المحكومين فلا عدل بدون طاعة والعدل حسب وجهة نظر زياد ابن أبيه هو ما يراه الحاكم على أنه عدل.

(*) عرفت البتراء، لأنه أفتتحها دون البسملة .

(١) البلاذري : أنساب الأشراف ، الجزء الأول ، ص ٢١٦ ، ٢١٧ .

كذلك تبين هذه الخطبة التهديد الذى يتهدد القبائل العاصية ، وذلك بقطع العطاء عنها وحرمانها من فىء السلطان. إنَّ عدم الطاعة للسلطان يحرم بموجب المنطق السياسى الجديد القبائل من الفىء. وهناك تنظيم من قبل زياد فى حصر توزيع الرزق والعطاء من حيث الكم أو من حيث الفترة الزمنية، فعلى سبيل المثال يذكر البلاذرى "أن زياد قد بنى داراً للرزق" وكان يجلس فى كل يوم جمعة ليحادث ويحاسب ويشاور رسل عماله وينظر فيما قدموا له فى أمر الأموال والنفقات ، ثم يأتيه عماله على دار الرزق والكلاء وأصحاب السوق فيسألهم عما ورد دار الرزق وعن الأسعار وعن ما يحتاجون إليه فى مصالحهم[1].

ويذكر فى موضع آخر "البلاذرى" أعمال زياد "وكان يجبى من كور البصرة ستين ألف ألف، فيعطى المقاتلة من ذلك ستة وثلاثين ألف ألف، ويعطى الذرية ستة عشر ألف ألف درهم، وينفق فى نفقات السلطان ألفى ألف، ويجعل فى بيت المال للبدائق والنوائب ألفى ألف درهم، ويحمل إلى معاوية أربعة آلاف درهم ، وكان يجبى من الكوفة أربعين ألف ألف، ويحمل إلى معاوية ثلثى الأربعة الآلاف ألف ، لأن جباية الكوفة ثلثا جباية البصرة، وحمل عبيد الله بن زياد إلى معاوية ستة آلاف ألف درهم فقال: اللهم أرض عن ابن أخى[2].

هذا بالإضافة إلى أنه كان يخرج للذرية أرزاقهم إذ رأى هلال شهر رمضان ويخرج للمقاتلة أعطياتهم إذ أهل هلال محرم[3].

ومن خلال ذلك يتبين لنا أن معاوية وعماله أمثال زياد يستخدمون العطاء والأرزاق استخداماً موجهاً لتحقيق أغراض سياسية معينة ، وأعتقد أنه موجود حتى الآن فى كل دولة، فعلى سبيل المثال يقال: احذف فلان من العطاء أو المنصب الفلانى بسبب ضعف فى ولائه أو زيادة عطاء فلان وتولى منصب معين نتيجة لطاعته. والانضمام إلى قائمة العطاء كأنه امتيازاً لذلك الشخص.

فعلى سبيل المثال إنَّ معاوية ضم عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب إلى "شرف العطاء بعد أن صالحه وطوى نزاعه معه[4]، عكس ما فعله مع حجر بن عدى، كان حجر من كبار شخصيات الكوفة وأحد أهم شيوخا ووجوهها ورأس أنصار على فى هذه المدينة ، وكان حجر يتجرأ على عامل معاوية المغيرة بن شعبة، ويتهجم عليه علناً وعلى الملأ أو يجادله فى عدم شرعية خلافة معاوية ، وكانت قبائل الكوفة جميعها تحترم وتهاب حجراً لا لعلو منزلته فى

---

(١) المرجع السابق ، الجزء الخامس ، ٢١٤.

(٢) المرجع السابق : الجزء الخامس ، ص ٢٢٧ .

(٣) المرجع السابق ، الجزء الخامس ، ص ٢٢٧ .

(٤) انظر : البلاذري : أنساب الأشراف ، الجزء الأول ، ص ١٣٢.

الدين والدنيا وحسب ، وإنما أيضاً لأنه كان يطالب المغيرة بأن يعطى قبائل الكوفة أعطياتها وأرزاقها التى كان المغيرة قد حبسها عنها لما مات المغيرة ، وتسلم زياد بن أبيه من بعده ولاية الكوفة استمر حجر فى سلوكه ونهجه ، لكن زياد لم يكن مستعداً لتحمل حجر كما كان المغيرة فاتفق مع معاوية على اعتقاله وإرساله إلى دمشق.

وعندما أراد زياد اعتقال حجر رفض أصحابه تسليمه.

هنا يكمن تخطيط زياد وهو نزع السلطة من القبائل من خلال جمع رؤساء القبائل فى الكوفة وهددهم وتوعدهم وطالبهم بأن يكفوا قبائلهم عن الالتفاف حول حجر وعن مساندته ونُصرته. ونتيجة ذلك اعتزلت القبائل حجر ، وتركته لوحده مع قلة من أصحابه رغم أن حجر أرسل إلى مجالس كندة يستنهضهم للدفاع عنه إلا أنَّ لم يكن أحد منهم ليتجرأ على المناصرة.

ثم أمر زياد مرة أخرى القبائل أن تهاجم حجر وتسلمه إليه فخرجت الأزد وبجيلة والأنصار وخزاعة وقضاعة وسائر أهل اليمن ودخلوا على حجر فاعتقلوه بأيديهم وسلموه لزياد ، ولم يكتف زياد بذلك بل أمرهم أن يشهدوا أن حجراً "جمع إليه الجموع وأظهر شتم الخليفة ودعا إلى حرب أمير المؤمنين وزعم أن هذا الأمر لا يصلح إلا فى آل أبى طالب ووثب بالمصر وأخرج عامل أمير المؤمنين ، وأظهر عذر أبى تراب والترحم عليه والبراءة من عدوه وأهل حربه[1].

فما كان من رؤساء الكوفة إلا شُهَّاد على ما يريده زياد ثم قام بعد ذلك بإرسال حجر مع ثلاثة عشر من أصدق أعوانه.

كلم زياد معاوية فى بعضهم فعفا عنهم وتبرأ بعضهم من على فعفى عنه، وقُتل حجر مع ستة من المخلصين له[2].

هذا الموقف يبين لنا كيف أن السلطة السياسية قد أصبحت قادرة على شل التضامن القبلى شلاً كاملاً ، وأصبحت المكانة الأولى للنظام السياسى الجديد الذى أصبح قادراً على معاقبة أفراد وجماعات بل قبائل بأسرها ، والذى ترتب عليه قمع المعارضة وإلغاء التضامن القبلى حتى تستقيم مصالح من يمتلك السلطة.

فخطة زياد تكمن فى عزل المعارضين عن قبائلهم ، والذى بموجبه يفقد المعارض سنده المادى والاجتماعى حيث كانت كل قبيلة تُعرِّض نفسها لخطر العقوبات الجماعية القاسية فى حالة مخالفتها لأوامر السلطة.

---

(١) المصدر نفسه ، الجزء الأول ، ص ٢٤٢ ، ٢٧٢ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٤٢ ، ٢٧٢ .

هذا الأمر ضبط المجتمع العربى وحافظ على وحدته وتماسكه ، وجعل القبائل تنصهر فى نطاق النظام السياسى وتنحصر مهمتها فى المقاتلة . وعليه الأمر الذى مكن كلاً من زياد ومعاوية من قمع الحركات الداخلية أو الخارجية ، ومنها جماعة خوارج البصرة التى أخذت بالاستعراض فخطب زياد فى أهل البصرة خطبة " يا أهل البصرة ما هذا الذى قد اشتملتم عليه إنى أعطى الله عهداً لا يخرج علىّ خارجى بعدها فأدع من حية وقبيلته أحداً فألحقونى بوائقكم فقام خطباء البصرة فتكلموا واعتذروا " [1].

وبهذه الطريقة تمكن زيادة من ضبط الأوضاع بحيث كل قبيلة تكفيه لوحدها ومن تلقاء نفسها كل من يعارض منها أو يخرج على السلطان ، أو يمارس أى نوع من أنواع المعارضة شغباً أو قتلاً أو ما شابه.

لأن عقوبة السلطان تنال الجميع فى حالة تقاعس القبيلة وبالتالى وضع كل من معاوية وزيادة التضامن القبيلى فى جيبيهما كما يقال .

وبالتالى غرس كل من زياد ابن أبيه ومعاوية قيمة الطاعة والجماعة واعتبار الخارج عن سلطان كاسراً للطاعة وبالتالى مفارقاً للجماعة.

نستنتج من كل هذا أن وحدة الأمة وحدة جميع المسلمين مجسدة فى طاعتهم للخلافة وانصياعهم لسلطانها بغض النظر عن أوضاعهم القبلية الخاصة ، والذى أصبح الولاء لسلطان وليس للقبيلة ذلك السلطان فى الشئون الداخلية للقبائل يتم من خلال التنسيق مع رؤسائها وأمرائها وكأنهم ممثلو السلطان أمام قبائلهم أكثر من كونهم ممثلى القبائل أمام السلطان بحيث تتلقى الأوامر من السلطان وإقناع قبائلها عما ينوى اتخاذه السلطان من خطوات وإجراءات بحيث مكانهم مكانة الأشراف عند السلاطين مقابل كل ذلك الوجاهة وامتيازات مالية[2].

ولهذا أنهى معاوية مرحلة صدر الإسلام ، وذلك من خلال الانتقال من القبيلة إلى الدولة فى التاريخ العربى الإسلامى ، ووضع بذلك حجر الأساس لسائر التطورات والمراحل التاريخية اللاحقة.

---

(١) اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر) : تاريخ اليعقوبي ، طبع دار صادر ، بيـروت ، ١٩٦٠م ، الجزء الثاني ، ص٢٧٦.

(٢) انظر المسعودي ، مروج الذهب، الجزء الخامس ، ص ٧٢ ، ٧٨ .

عقد الولاية ليزيد بن معاوية(*)

بعد أن استقامت الأمور فى الدولة الأموية ، وأخذت الأوضاع نصيبها من الاستقرار واجهت معاوية مشكلة معقدة، وهى مشكلة الحكم ومصير الدولة بعد غيابه، وكانت ثمة دوافع تشجع الخليفة على حسم ولاية العهد فى حياته أنه عاصر جميع مراحل الصراع السياسى المقنع والمكشوف على السلطة منذ وفاة الرسول وحتى عهده الذى كان لا يزال مثاراً للجدل، مروراً بالتجربة الراشدية أو بعضها الذى شكل أداة التفجير الموقوتة ضد نظامه، وتحول إلى صورة مثالية فى أذهان المسلمين للدولة العادلة.

ولقد سوّغ بعض المؤرخين – وفى طليعتهم ابن خلدون – هذا التحول "الملكى" للخلافة وإخراجها عن أصولها أنّ مؤسس الدولة الأموية أراد وضع حد لمشكلة السلطة المزمنة، وذلك من منظور قرشى عصبوى حين قال: إنما هو مراعاة المصلحة فى اجتماع الناس واتفاق أهوائهم باتفاق أهل الحل والعقد عليه حينئذ من بنى أمية ، إذ بنوا أمية يومئذٍ لا يرتضون سواهم، وهم عصابة قريش وأهل الملّة أجمع وأهل الغلب منهم [1].

أخذ معاوية بن سفيان يمهد العقد لابنه يزيد ليرث عرش الملك الأموى حتى يتقى الفتنة التى يمكن أن تحدث إذا ما ترك الأمر بدون حسم ، وخصوصاً الصعوبة تكمن فى إقناع الناس بقبول مبدأ الوراثة لا سيما كبار المعارضين فى الحجاز هذا فضلاً على أن الشخص المطلوب ليخلف معاوية لملء الفراغ بعد أبيه المؤسس ، ومن أجل سدّ هذه الثغرة وتهيئة الأجواء المناسبة لإعلان ولاية العهد ، ويقال فكرة توريث يزيد لم تكن فى البداية فكرة معاوية ، وإنما فكرة المغيرة بن شعبة الذى استعمل على الكوفة فى عهد معاوية، ثم هم معاوية فى عزله

(*) هو يزيد بن معاوية ويكني أبو خالد، وأمه ميسون ابنة بحدل الكلبية من بن حارث بن جناب بن هُبل بن عبد الله بن كناية بن بكر بن عوف بن عذرة بن زيد اللات بن رفيدة بن ثور بن كلب في رجب سنة ٢٠هـ ، وكان آدم اللون طويلاً ، جَعْدَ الشعر أحور العينين، بوجهه آثار جدري ، حسن اللحية خفيفها . كان يزيد صاحب طرب وجوراح وكلاب وقرود وفهود ومنادمة على الشراب. ولي الحكم وعمره ما بين العشرين والثلاثين سنة وكان نقش خاتمه : ربنا الله . وبقى حتى توفي بحوارين من عمل حمص، لأربع عشرة ليلة خلت من ربيع الأول سنة أربع وستين وهو ابن ثمان وثلاثين سنة وقيل : تسع وثلاثين وحمل إلى دمشق ودفن في مقبرة الباب الصغير وصلي عليه ابنه معاوية بن يزيد وكانت مدة خلافته ثلاث سنين وتسعة أشهر، وكان له من الأولاد الذكور معاوية وخالد وأبو سفيان وعبد الله الأكبر وعبد الله الأصغر وعمر وعبد الرحمن وعتبة والأعور ويزيد ومحمد وأبو بكر وحرب والربيع وعبد الله الملقب أصغر الأصاغر . أنظر كل من مآثر الأناقة في معالم الخلافة ، للقلقشندي ، الجزء الأول ، ص ١١٦ ، ١١٧ ؛ والتنبيه والأشراف، المسعودي (أبي الحسن على بن الحسين بن على) ، دار صادر ، بيروت سنة ١٩٩٣م ، ص ٣٠٦ ؛ وأيضاً مروج الذهب ، للمسعودي ، ص ٧٢ .

(١) د. إبراهيم بيضون : من دولة عمر إلى دولة عبد الملك " دراسة في تكوين الاتجاهات السياسية في القرن الأول الهجري ، دار النهضة العربية، بيروت، سنة ١٩٩١م ، ص ١٥٤، ١٥٥ .

ويولى سعيد بن العاص ، فلما بلغ ذلك المغيرة قدم إلى الشام على معاوية وأظهر له خوفه من نشوب الفتنة والاختلاف بين المسلمين من بعده واقترح عليه أن يتخذ ولده يزيد ولياً للعهد. فقال لمعاوية :

يا أمير المؤمنين قد رأيت ما كان من سفك الدماء والاختلاف بعد عثمان ، وفى يزيد منك خلف فاعقد له، فإن حدث بك حادث كان كهفاً للناس وخلفاً منك ولا تسفك دماء ولا تكون فتنة. قال: ومن لى بهذا ؟ قال: أكفيك أهل الكوفة ويكفيك زياد بن أبيه أهل البصرة، وليس بعد هذين المصرين أحد يخالفك [1].

فأُعجب معاوية برأيه واقتنع به، فسيره إلى عمله حتى مات المغيرة ، ثم أرسل معاوية إلى زياد بن أبيه يستشيره فأحضر زياد عبيد بن كعب النميرى وقال: إن لكل مستشير ثقة، ولكل سر مستودعاً ، وإن الناس قد أبدع بهم خصلتان: إذاعة السرّ، وإخراج النصيحة إلى غير أهلها، وليس موضع السر إلا أحد رجلين: رجل آخرة يرجو ثواب الله ، ورجل ديناً له شرف فى نفسه وعقل يصون حسبه ، قد خبرتهما عنك وقد دعوتك لأمر أتهمت عليه بطون الصف ، إن أمير المؤمنين كتب إلىَّ يستشيرنى فى البيعة ليزيد، إنه يتخوف نفرة الناس ويرجو طاعتهم وعلاقة أمر الإسلام وضمانه عظيم ، ويزيد صاحب رسلة وتهاون مع ما قد أولع به من الصيد. فالق أمير المؤمنين وأد إليه فعلات يزيد وقل له رويدك بالأمر فأحرى لك أن يتـم لك ، ولا تعجـل فـإن دركا فى تأخير خير من فوت فى عجلة فقال له عبيد: أفلا غير هذا ؟

وقال: وما هو؟

قال: لا تفسد على معاوية رأيه، ولا تبغض إليه ابنه، وألقى أنا يزيد فأخبره أن أمير المؤمنين كتب إليك يستشيرك فى البيعة له، وأنك تتخوف خلاق الناس عليه لهنّات ينقمونها عليه ، وإنك ترى له ترك ما ينقم عليه لتستحكم له الحجة على الناس ويتم ما تريد، فتكون قد نصحت أمير المؤمنين، وسلمت مما تخاف من أمر الأمة.

فقال زياد: لقد رميت الأمر بحجره، اشخص على بركة الله، فإن أصبت فمما لا ينكر، وإن يكن خطأ فغير مستغش، وتقول بما ترى، ويقضى الله بغيب ما يعلم.

فقدم على يزيد فذكر ذلك له، فكف عن كثير مما كان يصنع، وكتب زياد معه يشير بالتؤدة وأن لا يعجل فقبل منه ، وآثر معاوية الالتزام بنصيحة زياد حتى لا يثير عليه الحسن بن على وأبناء الصحابة، ورأى أن يترك هذا الأمر إلى وقته الملائم وظروفه المناسبة.

---

(١) السيد عبد العزيز سالم : دراسات في تاريخ العرب ، " تاريخ الدولــة العربيــة " ، الجــزء الثــاني ، ص ٣٤١ .

وفى عام ٤٩هـ توفى الحسن بن على فشجعت وفاة الحسن معاوية على أخذ البيعة لابنه يزيد، وقرر تنفيذ البيعة لابنه يزيد معتمداً على حلفائه قبائل الشام وفى طليعتهم الضحاك بن قيس الفهرى، وحسان بن بحدل الكلبى[1]، وكان عليه تذليل بعض العقبات التى اعترضت تنفيذ هذه الفكرة ، لذا كان على معاوية فى سبيل الوصول إلى هدفه اتخاذ أمرين :

الأول : قلب نظام الشورى وتحويله إلى حكم وراثى وجعله واقعاً ملزماً لجمهور المسلمين.

الثانى : إقناع كل من عبد الله بن عمر أو الحسين بن على وعبد الله بن الزبير وعبد الرحمن بن أبى بكر باعتبارهم من وجوه الحجاز وأبناء الصحابة رضوان الله عليهم[2].

لذا كتب معاوية إلى مروان بن الحكم بأخذ بيعة أهل المدينة ليزيد ، فغضب مروان لم يجعل إليه الأمر، فسار إلى الشام فكلمه وجعله ولى عهد يزيد بعده ورده إلى المدينة، فامتنع أهل المدينة من بيعته فجاء معاوية حاجاً فى ألف فارس إلى المدينة ، وتلقاه الحسين وعبد الرحمن بن أبى بكر، وعبد الله بن الزبير فسلموا عليه فلم يرد جواب سلامهم، وأغلظ بهم فى القول وعنف ذلك حيلة منه ، فتوجه القوم إلى مكة لما رأوا من جفائه، ودخل معاوية المدينة ولم يبق بها أحد لم يُبايعه، وأخذ بيعة أهلها ليزيد وفرق فيهم أموالاً عظيمة، ثم خرج إلى مكة، فتلقاه الحسين بن علىّ، فلما وقع بصره عليه، قال: مرحباً بابن رسول الله وسيد شباب أهل الجنة دابة لابن عبد الله، ثم طلع عليه عبد الله بن الزبير، فقال: مرحباً بابن حوارى رسول الله، وابن عمته دابة لأبى خُبيب ، ثم كذلك كلما طلع عليه طالع حياه وأمر له بدابة وصلة ، ثم دخل مكة وهداياه وجوائزه يروح عليهم ويغدو حتى أنماهم الأموال ، ثم أمر برواحله فعلقت بباب المسجد، جمع الناس، وأمر بصاحب حرسه أن يقيم على رأس كل رجل من الأشراف رجلاً بالسيف . وقال: إن ذهب واحد منهم إلى أن يراجعنى فى كلامى، فاضربوا عنقه ثم صعد المنبر، وخطب فقال: إن هؤلاء الرهط سادة المسلمين وخيارهم ولا يبتز أمر دونهم، ولا يقضى أمر عن غير مشورتهم وقد بايعوا يزيد، فبايعوه بسم الله، فأما الأشراف فلم يمكنهم تكذيبه، ومراجعته وأقل سائر الناس، فلا جُرأة لهم على الكلام ولا علم لهم بشىء مما يقول، فأخذ البيعة وركب رواحله وضرب إلى الشام وكان يقول: لولا هواى فى يزيد لأبصرت رشدى وفيه يقول بعضهم :

لـــولا هـــواى فـــى يزيـــد   لأبصـــــــــرت رشـــــــــدى

---

(١) د. عبد المنعم الهاشمي : الخلافة الأموية ، ص ٢٧ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٨ .

وفيه يقول بعضهم :

فـــإن تـــأتوا برملـــة أو بهنـــد نبايعهـــــا أميـــــرة مؤمنينـــــا
إذا ما مات كسرى قـــام كســـرى بنـــــوه بعـــــده متنـــــا ســـــقينا
خشينـــا الغيظ حتى لو سُقينـــا دمـــــــــــــاء بنى أمية ما شفينا(١)

فلما مات معاوية وكان على المدينة الوليد بن عتبة بن أبى سفيان ، وعلى العراق عُبيد الله بن زياد. فلما ورد نعى معاوية قال مروان بن الحكم للوليد بن عتبة: ابعث إلى الحسين بن على وعبد الله بن الزبير فإن بايعا وإلا فاضرب أعناقهما فاستدعاهما فى جوف الليل، ونعى إليهما معاوية وأخذهما بالبيعة ليزيد، فقالا: حتى نصبح، وانصرفا من عنده ، وخرجا من تحت الليل إلى مكة وأبيا أن يبايعا، وبلغ أهل الكوفة تلكؤ الحسين فى بيعة يزيد، فكتبوا إلى الحسين فى القدوم عليهم، وبعثوا بحمل بعير، وكتبوا البيعة، فأرسل الحسين مسلم بن عقيل بن أبى طالب ليأخذ البيعة من أهلها فجاء حتى نزل على هانئ بن عُروة، واجتمع إليه خلق كثير من الشيعة يبايعون الحسين، وخرج الحسين بأهله وولده وبلغ الخبر عبيد الله بن زياد وهو بالبصرة فهم إلى الكوفة فسار إليه الشيعة وقاتله حتى دخل قصره، وأغلق بابه، فلما كان عند المساء، وتفرق الناس عن المسلم بن عقيل، بعث عُبيد الله بن زياد خيلاً فى خفية، فقبضوا على مسلم وعلى هانئ، ورفعوا مسلماً بين شُرف القصر، وقتل أدنا من العضادة ثم ضربوا عنقه وفيه يقول :

فإن كنت لا تدرين ما الموت فانظرى إلى هانئ فى الســـوق وابـــن عقيـــل
ترى رَجُلاً قد جـــدع الســـيف أنفـــه وآخـــر يهـــوى مـــن طمـــار قتيـــل
ترى جسداً قد غير الشمس لونــــــه ونضح الدم قد ســـــــال كل مُسيل(٢)

مما سبق يتضح أن معاوية مصرّ على استخلاف ابنه ، وأنه سعى في ذلك بكل السبل ، تارة بالطرق السلمية عن طريق أخذ البيعة لابنه من القائمين على المدينة ، وتـــارة بأســـلوب الضغط على خصومه ويوقع في أخلادهم انه مُصمم على استخلاف ابنه وأنه لا مفر لهم من مبايعته وإلاّ يكون مصيره مثل مصير هاني ومسلم ، ويقول في ذلك : كل ذنب موضوع إلاّ القدح في هذا الملك ". (٣)

---

(١) انظر: البلخي (ابي زيد احمد بن سهل) : كتاب البدء والتاريخ ، ص ٢٣٩ ، ٢٤٠ .
(٢) انظر : كل من : كتاب البدء والتاريخ ، للبلخي ، ص ٢٤٠ ؛ أيضاً الكامل في التاريخ لابـــن الأثيـــر ، دار صادر ، ١٩٧١، الجزء الرابع ، ص ١٤ ؛ والدولة الأموية للشيخ محمـــد الخضـــري ، ص ٤٣٤، ٤٣٥ وما بعدها ؛ أبو حنيفة الدينوري (أحمد بن داود) : الأخبار الطوال ، تحقيق عبد المنعم عـــامر ، مراجعة د. جمال الدين الشيال، بدون تاريخ ، ص ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ .
(٣) أنساب الأشراف ، الجزء الرابع ، القسم الأول ، ص ٩١ .

ورد معاوية استخلاف ابنه هو تطور كبير ليس له نظير في تاريخ المسلمين من قبل ، فقد وسع به نطاق الشورى في اختيار ولي العهد ، فإنه لم يقصره على أهل دمشق ولا على أهل الشام من أنصار الخلافة الأموية وحدهم ، بل جعل فيه حقاً لأهل الأمصار الأخرى ، وأكد هذا الحق بدعوته لوجوههم وأشرافهم ومشاورته لهم . ولكنه سواء شاورهم أم لم يشاورهم فقد سنّ معاوية نظام ولاية العهد ووراثة الخلافة ، فحوّل الإمامة إلى ملك كسروى، والخلافة إلى منصب قيصرة . (١)

وبذلك يعتبر معاوية أول خليفة بايع لولده في الإسلام ، ولم يكتفي يزيد بعد توليه الخلافة والذي ورث معركة كربلاء .

معركة كربلاء :

تمكن يزيد بن معاوية ، الذى ورث عن أبيه الدهاء وسرعة التصرف من استمالة أهل البصرة القريبة من الكوفة ليقفوا معه ضد الحسين ، ثم أنه قدم رشاوى مالية لأشراف الكوفة معقل أنصار الحسين بن على ليثنيهم عن مبايعة الحسين .. ثم قام يزيد عن طريق الخدعة والدهاء بالإيقاع بمسلم كما سبق وقلنا ونبحه بالسيف.

وعندما خرج الحسين من مكة فى طريقه إلى الكوفة ومعه أهله ومشايعوه وأبناء مسلم بن عقيل، وعندما وصل إلى منطقة جرداء مقفرة سماها الحسين كربلاء تقابل مع جند الكوفة الأمويين الذين أجبروه على القتال فأخذ هو ومواليه فى الدفاع عن أنفسهم ونسائهم وأطفالهم إلى أن قُتل جميع من جاء معه من الرجال ، وعندئذ التف حوله أعداؤه من كل صوب، وأخذوا يناوبون طعنه حتى خر صريعاً إلى أن جاء شمر بن ذى الجوشن فحز رأسه. وقد صادفت تلك المذبحة يوم العاشر من شهر المحرم عام ٦١ للهجرة ، وبمقتل الحسين رضى الله عنه زادت أحزان الشيعة ، وأصبحت كربلاء عاصمة لأحزانهم وآلامهم ، وأصبح الاحتفال العاشر من المحرم لا يقتصر على فارس وجنوب العراق بل امتد فى الدولة الفاطمية بشمال أفريقيا ، ثم عندما انتقلت العاصمة الفاطمية إلى القاهرة (٢).

ونلاحظ من خلال سيرة على رضى الله عنه وأبنائه أن أهل الكوفة ليسوا أهل موالاة ولا نصرة بل أهل غدر والمشهور من غدرهم ثلاثة أشياء:

وأحدها : أنهم بعد قتل على رضى الله عنه بايعوا ابنه الحسن، فلما توجه لقتال معاوية غدروا به فى ساباط المدائن فطعنه سنان الجعفى فى جنبه فصَرَّعَ عن فرسه، وكان ذلك أحد أسباب مصالحته معاوية.

---

(١) الجاحظ : رسائل الجاحظ ، جمعها ونشرها حسن السندوبي ، طبع مطبعة الرحمانية ، مصر ، ١٩٣٣م، ص ٢٩٢ .

(٢) انظر: عبد الحكيم العفيفي : موسوعة ١٠٠٠ حدث إسلامي، ص ٥٦ وما بعدها .

والثانى : أنهم كاتبوا الحسين بن على رضى الله عنه، ودعوه إلى الكوفة لينصروه على يزيد بن معاوية فاغتر بهم، وخرج إليهم، فلما بلغ كربلاء غدروا به وصاروا مع عبيد الله بن زياد يداً واحدة عليه، حتى قتل الحسين وأكثر عشيرته بكربلاء.

والثالث : غدرهم بزيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب بعد أن خرجوا معه على يوسف بن عمر، ثم نكثوا بيعته وأسلموه عند اشتداد القتال حتى قتل، وكان من أمره ما كان(١).

وقد يكون السبب الرئيسى فى مأساة كربلاء أن الحسين رضى الله عنه لم يُدرك بالتحديد أبعاد الوضع السياسى ، وبالتالى لم يكن تقديره للموقف سليماً ، وفى نفس الوقت القوة التى يمتلكها يزيد ، وهى قوة منظمة أعطته الفرصة لوقف حركة الحسين على هذا فضلاً عن خيانة أهل الكوفة فى ساعة الشدة كما سبق وقلنا.

ثورة ابن الزبير :

استغل ابن الزبير مقتل الحسين للتشنيع على أهل الكوفة وعلى حكومة بنى أمية وللتعريض بزيد، ونادى بخلعه ومالأه كثير من الناس على ذلك. وقام عبد الله بن حنظلة وقال: خلعت عمامتى. ونزعها عن رأسه وتبعه الناس يخلع كل منهم عمامته أو نعله أو خفه أو ثوبه علامة على التبرى والخلع كما هى عادة العرب حتى حصل من ذلك كوم كبير(٢).

وجعل يلعن يزيد، وسماه الفاسق المتكبر ، وقال: لا يرضى الله بعهد معاوية إلى يزيد وإنما ذاك إلى عامة المسلمين، فأجابه الناس إلى ذلك ورأوا الحق فيه ، وأظهر ابن الزبير التأله والتنسك وجعل يصوم ويصلى حتى آثر فيه ومال الناس إليه ، وكتب إلى أهل المدينة أن أخرجوا بنى أمية من أظهركم. فأخرجوهم وبلغ الخبر يزيد، فبعث مُسلم بن عقبة التمرى فى جيش كثيف.

والسبب فى بعث يزيد مسلم بن عقبه معه اثنا عشر ألفاً أنه فى عهد إمارة عثمان بن محمد بن أبى سفيان عليها أوفد إلى يزيد بدمشق وفداً من أشراف أهل المدينة فيهم عبد الله بن حنظلة الأنصارى ، وعبد الله بن أبى عمرو بن حفص بن المغيرة المخزومى ، والمنذر بن الزبير وغيرهم. ولما قاموا على يزيد أكرمهم وأحسن إليهم وأعظم جوائزهم ، فأعطى عبد الله بن حنظلة وكان شريفاً فاضلاً عابداً سيداً مائة ألف درهم وكان معه ثمانية بنين فأعطى كل ولد عشرة آلاف ، وأعطى المنذر بن الزبير مائة ألف ، فلما قدموا إلى المدينة أقاموا فى أهلها

---

(١) د. محمد إبراهيم الفيومي : الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي ، دار الشروق ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٨م ، ص ١٠٤ وما بعدها .

(٢) الأصفهاني (أبو الفرج) : الأغاني ، الجزء الثاني ، ص ١٣.

فأظهروا شيتم يزيد وعيبه وأعلنوا أنهم خلعوه فتابعهم الناس ، وولوا أمرهم عبد الله بن حنظلة، ولما علم بذلك يزيد أرسل النعمان بن بشير الأنصارى إلى المدينة لينصح قومه فجاءهم وأمرهم بلزومهم الطاعة وخوفهم الفتنة وقال لهم : إنكم لا طاقة لكم بأهل الشام فلم تجد نصيحته نفعاً فعاد عنهم وحينذاك قام هؤلاء الثائرون وحصروا من فى المدينة من بنى أمية فى دار مروان فكتبوا إلى يزيد يستغيثون به(١).

وعلى إثر الاستغاثة جهز جيشاً بقيادة مسلم بن عقبة يأمره بدعوة القوم إلى المبايعة وإلا فقاتلهم ، وأمره إذا ظفر بهم أن يبيح المدينة للجند ثلاثة أيام يسفكون فيها الدماء ويأخذون الأموال ويفجرون بالنساء ، وإذا فرغ من المدينة يتوجه إلى مكة لقتال عبد الله ابن الزبير.

فسار مسلم – المسمى بمسرف – إلى المدينة، فقاتله أهل المدينة فقهرهم وأباحها للجند ثلاثة أيام كما أمره يزيد وكان عدد القتلى بالمدينة عشرة آلاف إنسان(٢).

وبعد انتهاء المعركة أحضر مسلم مدبرى الفتنة واستعرضهم وطلب إليهم أن يبايعوه على أنهم خول ليزيد بحكم فى أهلهم ودمائهم وأموالهم ما شاء.

فأجبر الناس على البيعة على أنهم عبيد ليزيد، فمن أبى أن يبايع على ذلك ضرب عنقه، وجيء بسعيد بن المسيب، فقال: أبايع على سنة أبى بكر وعمر فأمر بضرب عنقه، فشهد رجل أنه مجنون فخلى سبيله ، وحضر بين يديه على بن عبد الله بن عباس بن ربيعة، وخاف حصين بن نمير فحرض أهل اليمن على الدفاع ، فقال: يا معشر اليمن، عليكم ابن أختكم فقام معه أربعة آلاف رجل، فقال لهم مسلم: أخلعتم أيديكم من الطاعة ؟

قالوا: أما فيه نعم.

فبايعه مسلم على أنه ابن عم يزيد.

وأقبل على بن الحسين يمشى بين مروان بن الحكم وابنه عبد الملك يلتمس بهما الأمان عند مسلم، ولم يكن يعلم أن أمير المؤمنين قد أوصى به قائده مسلم وأمره بإكرامه، وجلس على بين مروان وعبد الملك ، وطلب مروان شراباً ليتحرم به عند مسلم، فأتى له بالشراب فشرب منه قليلاً ثم ناوله علياً؛ وهم على أن يشرب فقال له مسلم ، لا تشرب من شرابنا فأرعدت كفه ولم يأمن على نفسه، ويبست كفه على القدح، فلم يشرب ولم يتركه. فقال: هذه التى فى كفى أريد .قال: اشربها، ودعا به فأجلسه معه على السرير والطنفسة ، ثم قال: إن

---

(١) انظر كل من الدولة الأموية : الشيخ محمد الخضري ، ص ٤٤١ ، ٤٤٢ ، وموسوعة ١٠٠٠ حدث إسلامي ، لعبد الحكيم العفيفي ، ص ٥٨ ، ٥٩ ، البدء والتاريخ ، للبلخي ، الجزء الثاني ، ص ٢٤٣، ٢٤٤.

(٢) انظر: أبا المحاسن (يوسف تغري بردي الاتلابكي جمال الدين) : مورد اللطافة من ولي السلطنة والخلافة ، ص ٦٦.

أمير المؤمنين أوصاني بك قبلاً ، وهؤلاء الخبثاء شغلوني عنك وعن وصلتك، ثم قال: لعل أهلك فزعوا !! قال علي: أي والله.

فأمر بدابته فأسرجت ، ثم حمله فرده عليها .

ولما أخضع مسلم المدينة لحكم يزيد وأجبر الأحياء من أهلها على البيعة ليزيد عزم على المضي إلى مكة ليفعل بها كما فعل بالمدينة لكن الموت عاجله وهو في الطريق(١).

ولم يكد مسلم بن عقبة يخضع أهل المدينة المنورة لحكم يزيد بن معاوية إلا وخرج منها متوجهاً إلى مكة ، ولكنه مات قبل أن يصلها ، فخلفه في قيادة الجيش الأموي الحصين بن نمير السكوني، الذي أمر جنده بمحاصرة مكة المكرمة ونصب المنجنيق حول الحرم الشريف، وأخذ يقصفه حتى تهدمت وتصدعت جدران الكعبة واندلعت النار في أركانها وكسوتها. وما إن رأى المسلمون ذلك حتى ارتجت قلوبهم من سوء ما صنعوا وجاء الخبر للحصين أثناء ذلك بموت الخليفة يزيد بن معاوية فانسحب عائداً إلى الشام بدون القضاء على عبد الله بن الزبير.

وقد مات يزيد لسبع عشرة ليلة خلت من صفر سنة ٩١ وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة وكانت أيامه ثلاث سنين وسبعة أشهر واثنين وعشرين يوماً (٢).

وفي رواية أخرى توفي لأربع عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الأول. وكان سبب موته أنه أصيب بالذبحة وذات الجنب ، لقد ذاب ذوبان الرصاص وحمل إلى دمشق ودفن في مقبرة الباب الصغير وصلى عليه ابنه معاوية بن يزيد وعمره يوم مات ثمان أو تسع وثلاثون سنة(٣).

وعليه يتضح أن يزيد بن معاوية سلك نفس المسلك الذي اتبعه أبوه في ترويض المعترضين ، حيث انتهج أسلوباً جديداً في الحكم يقوم على القسوة والسطوة ليتحقق الأمن والاستقرار في أيامه ويمنع الناس من التمرد على ملك بني أمية .

خلافة معاوية(*) بن يزيد ابن معاوية :

مات يزيد بن معاوية وبعد وفاته كان هناك بيعتان: إحداهما في الشام لمعاوية بن يزيد

---

(١) تاريخ الطبري ، الجزء الخامس ، ص ٤١٣ ، ٤٤٤ ؛ الأخبار الطوال ، للدينوري، ص ٢٦١ .

(٢) د. عبد الحكيم العفيفي : موسوعة ١٠٠٠ حديث إسلامي ، ص ٦٠ .

(٣) انظر: الديار بكري (الإمام الشيخ حسين بن محمد بن الحسن) : تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس ، المجلد الثاني ، بدون تاريخ ، ص ٣٠٠.

(*) هو أبو ليلي معاوية بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان بن حرب، وأمه أم هاشم ويقال : أم خالد بنت أبي هاشم بن عتبة بن ربيعة ابن عبد شمس كان شاباً ديناً بويع بالخلافة في رابع عشر ربيع الأول سنة أربع ستين حين وفاة أبيه وقيل في النصف من ربيع الآخر ، ولي الخلافة وسنه ما بين العشرين والثلاثين سنة وكان نقش خاتمه : الدنيا غرورة ، وبقي بعد ثلاثة أشهر من خلافته . مآثر الأناقة في معالم الخلافة، للقلقشندي، ص ١٢٢.

والثانية بمكة والحجاز لعبد الله بن الزبير، لذلك تقلص نفوذ الدولة الأموية السياسى، فلم تتعد منطقة بلاد الشام.

وكان يزيد عازفاً عن السياسة ولا يحب الخصام، فلم يطل به الحكم بل استمر عشرين يوماً، ثم خلع نفسه أمام الناس ولم يعين خلفاً له. السبب فى ذلك كان الرجل مريضاً طوال مدة ولايته ولهذا لم يؤثر له عمر محدد مدة خلافته حتى الصلاة، فإن الضحاك بن قيس هو الذى كان يصلى بالناس ، ويُسير الأمور ، وظل الضحاك على هذه الحالى يصلى بالناس حتى بعد وفاة معاوية إلى أن استقر الأمر لمروان بالشام[1] . فمن شروط تولى عقد الخلافة أن يكون الحاكم سليماً جسمياً وعقلياً .

ولما وهن معاوية وأحس بالضعف ودنو أجله نادى فى الناس، الصلاة جامعة فاجتمع الناس فقال لهم :

أيها الناس، إنى قد وليت أمركم وأنا ضعيف عنه، فإن أحببتم تركتها لرجل قوى كما تركها الصديق، وإن شئتم تركتها شورى فى ستة منكم كما تركها عمر بن الخطاب، وليس فيكم من هو صالح لذلك، وقد تركت لكم أمركم، فولوا عليكم من يصلح لكم، ثم نزل إلى قصره، ولم يخرج منه حتى مات[2].

ويروى فى مروج الذهب ولما حضرته الوفاة اجتمعت إليه بنوا أمية فقالوا له: إلى من رأيت من أهل بيتك، فقال: والله ما ذقت حلاوة خلافتكم، فكيف أتقلد وزرها، وتتعجلون أنتم حلاوتها، وأتعجل مرارتها، اللهم إنى برىء منها. فتخل عنها، اللهم إنى لا أجد نفراً كأهل الشورى، فاجعلها إليهم ينصبون لها من يرونه أهلاً لها.

فقالت أمه : ليت أنى خرقة حيضة ولم أسمع منك هذا الكلام ، فقال لها: وليتنى يا أماه خرقة حيض ولم أتقلد هذا الأمر، أتفوز بنى أمية بحلاوتها وأبوء بوزرها وأمنعها أهلها؟ كلا إنى لبرىء منها [3].

مات معاوية بن يزيد وهو ابن ثلاث وعشرين سنة وقيل: إحدى وعشرين سنة وبقى منصب الخلافة شاغراً.

وبايعت العراق ومصر ابن الزبير ، وكانت الحجاز قد بايعته كذلك ، ولم يبق إلا الشام التى استطاع مروان بن الحكم أن يأخذ البيعة منها لنفسه ، وانتصر على خصومه فيها وتوجه إلى مصر ثم فلسطين فبايعه الناس كذلك. وأرسل عبيد الله بن زياد إلى العراق ليقلص نفوذ ابن الزبير فيها فكان ذلك. ولبث مروان فى الحكم عشرة شهور[4].

---

(١) انظر: الدمشقي (أبي الفداء الحافظ ابن كثير) : البداية والنهاية ، الجزء الثامن ، ص ٢٤١ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٤١ .

(٣) المسعودي ، مروج اذهب ، الجزء الثامن ، ص ٧٢ ، ٧٣.

(٤) ابن كثير : البداية والنهاية ، الجزء الثامن ، ص ٢٦٣ ، ٢٦٤ .

وقبل أن يموت مروان عهد إلى ابنه عبد الملك، وقد بويع له بالخلافة فى حياة أبيه، ثم جددت له البيعة بدمشق ومصر وأعمالها واستمرت خلافته إحدى وعشرين سنة.

فكان عبد الملك عالماً فقيهاً من أقران ابن المسيب ومتعبداً ناسكاً متهجداً كثير الصلاة، ثم تغير بعد الحكم وهو الذى وطد الحكم الأموى، وأقامه على أسس تفصيلية منظمة، وضبط الأمور بشخصيته الفذة وكان له إقدام على سفك الدماء، وتفرد بالحكم انفراداً فيه الاستبداد بالرأى والتسلط، مظهراً سيادة الدولة والخليفة فى ذلك ، واعتمد فى تسيير أمور البلاد على بنى أمية فى إخوانه وأقاربه، فأمرهم على الأمصار، لكنه لم يطلق أيديهم فيها، بل احتبسه فى يده، واعتمد فى ذلك على رجال أشداء مثل الحجاج(١).

وجاء بعد الملك ابنه الوليد، الذى كان من طراز أبيه فى الحكم فيه عسف وجبروت. ولما رجع من دفن أبيه قام فخطب الناس فكان مما قال: إنا لله وإنا إليه راجعون والله المستعان على مصيبتنا فى أمير المؤمنين، والحمد لله على ما أنعم علينا من الخلافة قوموا فبايعوا. وكان يختم القرآن فى رمضان سبع عشرة مرة ، وكانت خلافته تسع سنين وثمانية أشهر.

قام الوليد بإصلاحات واسعة فى الدولة ، ووجه عنايته للمساجد فأصدر أوامره بتوسعة المسجد النبوى، وعهد بذلك إلى عمر بن عبد العزيز وكتب إلى الولاة أن يوسعوا المساجد فى الأمصار وبنى الجامع الشهير بالجامع الأموى .

وعمد إلى تحسين حال العاجزين حتى وضع مع كل أعمى قائداً يقوده وأطلق الأموال للفقراء، وحسن أحوال الناس، وأصلح الطرقات فى كل البلدان خاصة دمشق ، ووضع الآبار للمياه، ومنع التسول ونشط الاقتصاد حتى كان عصره عصر تقدم الحضارة والمدنية والعمران والاقتصاد والزراعة والإدارة.

وأهم أعماله سياسته فى الفتوح، حيث اتسعت رقعتها وبلغت أقصى ما بلغت إليه الفتوح فى عهد المسلمين، فاتجهت جيوشهم نحو السند وما وراء النهر، وفى شمال الشام اتجهت نحو القفقاس وأرمينية وبلاد الروم ونحو بلاد المغرب حتى الأندلس ، فكانت الجيوش لا تقف إلا حيث تعوقها صحراء أو بحار أو مانع طبيعى(٢).

وبعد موت الوليد بويع لأخيه سليمان بن عبد الملك وكان ولى العهد من بعد أخيه عن وصية أبيهما عبد الملك. وكان محباً للحياة جماً مقبلاً عليها معجباً بنفسه بيد أنه كان ديناً فصيحاً مفوهاً، عادلاً محباً للغزو وكان نقش خاتمه: " أؤمن بالله مخلصاً " .

وعليه كان عصره مقدمة لعصر عمر بن عبد العزيز فى التدين وتطبيق الشرع ، وكان

---

(١) انظر: المصدر نفسه ، ص ٦٧ ، ص ٢٦٤ .

(٢) الطبري : الجزء السابع ، ص ٣٢٢ ؛ البداية والنهاية ، الجزء التاسع ، ص٦٦ ، ٨٠ .

يكره الحجاج وسياسته فى الرعية فلما تولى الخلافة كان الحجاج قد مات قبل ذلك – عزل عمال الحجاج ومن كان على مثل سيرته.

وكانت لسليمان بطانة صالحة صادقة متمثلة فى وزيريه الصالحين عمر بن عبد العزيز، ورجاء بن حيوة. وكان لعمر الدور الكبير فى تسيير سياسة الدولة، يبين ذلك قول سليمان له : يا أبا حفص، إنا قد ولينا ما ترى، ولم يكن لنا بتدبيره علم؛ فما رأيت من مصلحة العامة فمر به .

وهكذا أطلق سليمان لعمر اليد، فقام بإصلاحات كبيرة: أطلق الأسرى فى العراق، وأخلى السجون، وأعاد الصلاة إلى أوقاتها – وكانت تؤخر بعض الوقت التأخير عن مواعيدها– وأحسن معاملة عامة الناس، ورفع الجور، وأقام العدل.

وكان سليمان يشط فى سياسته أحياناً، ويتخذ تدابير لا يقرها عمر لكن كان راجح القوة، واضح المنهج والسلوك فى خلافة سليمان.

قال ابن سيرين: يرحم الله سليمان، افتتح خلافته بإحياء الصلاة واختتمها باستخلافه عمر"، وتابع سياسة أخيه – الوليد – فى الفتوح، وبعث بجيوشه لذلك ومنها جيش طرق أبواب القسطنطينية من جديد، لكنها لم تفتح لهم(١)، وقد توفى سليمان لعشر بقين من صفر فكانت خلافته سنتين وخمسة أشهر وخمسة أيام ، وقيل توفى فيها لعشر مضين من صفر فتكون ولايته سنتين وثمانية أشهر إلا خمسة أيام وصلى عليه عمر بن عبد العزيز(٢).

عمر بن عبد العزيز(*) :

فى السنة التى توفى فيها سليمان استخلف عمر بن عبد العزيز، وسبب ذلك أن سليمان بن عبد الملك لما كان بدابق مرض فلما ثقل عهد فى كتاب كتبه لبعض بنيه، وهو غلام لم يبلغ، فقال له رجاء بن حيوة: ما تصنع يا أمير المؤمنين؟ إنه مما يحفظ الخليفة فى قبره أن يستخلف على الناس الرجل الصالح. فقال سليمان: أنا أستخير الله فمكث سليمان يوماً أو يومين

---

(١) انظر كل من : البداية والنهاية ، الجزء التاسع ، ص ١٧٤ ؛ الحنبلي (أبي الفلاح عبد الحي بن العماد) : شذارت الذهب في أخبار من ذهب ، دار المسيرة ، بيوت ، ١٩٧٩م ، الجزء الأول ، ص ١١٨ .

(٢) ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، المجلد ٥ ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٨٢ ، ص٣٧.

(*) هو عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية ، وأمه أم عاصم بنت عاصم بن عمر بن الخطاب– وكان يلقب أشج بني أمية ، لأن دابة من دواب أبيه ضربته فشجته ، وقد ولد بدمشق قاعدة ملك بني أمية وقد تتلمذ علي يد ابن كيسان، فتعلم العربية والشعر والفقه وما اليها من العلوم والآداب حتى جمع اشرف العلوم في عصره، وكان ابيض، رقيق الوجه جميلاً ، نحيف الجسم ، حسن اللحية ، غائر العينين ، بجبهته أثر حافر دابة ؛ توفي في (١٠١ هـ – ٧١٩ م) وكانت خلافته سنتين وخمسة أشهر : نظر كل من : السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين ، عبد المتعال الصعيدي ، ص ٣٦٢، ٣٦٣ ؛ ومورد اللطافة في من ولي السلطنة والخلافة ، أبو المحاسن ، ص ٨٩ .

ثم خرقه ودعا رجاء فقال: ما ترى فى ولدى داود؟ فقال رجاء: هو غائب عنك بالقسطنطينية ولا تدرى أحى هو أم لا. قال: فمن ترى ؟ قال رجاء : رأيك . قال: فكيف ترى فى عمر بن عبد العزيز؟ قال رجاء: فقلت : أعلمه والله خيراً فاضلاً سليماً. قال سليمان: هو على ذلك ولئن وليته ولم أول أحداً سواه فتكونن فتنة ولا يتركونه أبداً يلى عليهم إلا أن يجعل أحدهم بعده، فكان عبد الملك قد عهد إلى الوليد وسليمان أن يجعلا أخاهما يزيد ولى عهد فأمر سليمان أن يجعل يزيد بن عبد الملك بعد عمر، وكان يزيد غائباً فى الموسم قال رجاء: قلت رأيك، فكتب: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من عبد الله سليمان أمير المؤمنين لعمر بن عبد العزيز، إنى قد وليتك الخلافة بعدى ومن بعدك يزيد بن عبد الملك، فاسمعوا له وأطيعوا، واتقوا الله ولا تختلفوا فيطمع فيكم. وختم الكتاب.

فأرسل إلى كعب بن جابر العبسى صاحب شُرطته فقال: أدع أهل بيتى فجمعهم كعب. ثم قال سليمان لرجاء بعد اجتماعهم: اذهب بكتابى إليهم وأخبرهم بكتابى ، ومرهم فيبايعوا من وليت فيه.

ففعل رجاء، فقالوا: ندخل ونسلم على أمير المؤمنين؟ قال: نعم فدخلوا فقال لهم سليمان: فى هذا الكتاب، وهو يشير إلى الكتاب الذى فى يد رجاء بن حيوة، عهدى فاسمعوا وأطيعوا لمن سميت فيه. فبايعوه رجلاً وكان الجراح كتب إلى عمر: إنى قدمت خراسان فوجدت قوماً قد أبطرتهم الفتنة، فأحب الأمور إليهم أن يعودوا ليمنعوا حق الله عليهم، فليس يكفهم إلا السيف والسوط فكرهت الإقدام على ذلك إلا بإذنك. فكتب إليه عمر: يا ابن أم الجراح، أنت أحرص على الفتنة منهم، لا تضربن مؤمناً ولا معاهداً سوطاً إلا فى الحق، واحذر القصاص، فإنك صائر إلى من يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور، وتقرأ كتاباً : " لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها " .

فلما قدم الجراح على عمر وقدم أبو مجلز قال له عمر: أخبرنى عن عبد الرحمن بن عبد الله، قال: يكافى الأكفاء ويعادى الأعداء، وهو أمير يفعل ما يشاء، ويقدم إن وجد من يساعده. قال: فعبد الرحمن بن نعيم؟ قال: يحب العافية والتأنى وهو أحب إلى. فولاه الصلاة والحرب، وولى عبد الرحمن القشيرى الخراج ، وكتب إلى أهل خراسان: إنى استعملت عبد الرحمن على حربكم، وعبد الرحمن بن عبد الله على خراجكم وكتب إليهما يأمرهما بالمعروف والإحسان، فلم يزل عبد الرحمن بن نعيم على خراسان حتى مات عمر وبعد ذلك حتى قتل يزيد بن المهلب ، ووجه مسلمة بن عبد العزيز الحارث بن الحكم فكانت ولايته أكثر من سنه ونصف .

حيث يظهر لنا أن خلفاء بنى أمية ساروا جميعاً على اختيار أولياء العهد فى حياتهم فكلهم كان مختاراً من سلفه ما عدا رأس هذه الدولة معاوية بن أبى سفيان ومروان بن الحكم، ويزيد بن الوليد بن عبد الملك، ومروان بن محمد، فإن هؤلاء الأربعة قد أخذوا الخلافة بالقوة، فمعاوية اختاره أهل الشام فغالب بهم حتى استقر له الأمر– ومروان اختاره بعض أهل الشام بعد موت معاوية الثانى ، ويزيد الثالث خرج على ابن عمه الوليد بن يزيد الثانى حتى قتله وحل محله. ومروان بن محمد دعا إلى نفسه بعد وفاة يزيد الثالث فبايعه قوم وكرهه آخرون، فضرب من والاه بمن عارضه وخاصمه حتى زالت دولته ودولة الأمويين فى عهده.

أما من عدا هؤلاء فقد صار اختيارهم من قبل أسلافهم ولم يحصل فى عهد بنى أمية أن اختار أحدهم شخصاً واحداً لولاية عهده بل كانوا دائماً يختارون شخصين لولاية العهد مما كان سبباً فى الشقاق.

وكانوا يأخذون البيعة فى حياتهم لولاة عهودهم فإذا مات الخليفة جددت البيعة مرة ثانية تأكيداً للعهد والميثاق وأول من كان يبايع أمراء البيت الأموى، ثم يليهم القواد ثم أمراء الأمصار ، وهؤلاء يأخذون البيعة على من تحت إمرتهم. وكانت البيعة على السمع والطاعة والعمل بكتاب الله وسنة رسوله ، وقد شذوا أحياناً عن نص البيعة إذا كانت بعد ثورة فقد أخذ مسلم بن عقبة البيعة على أهل المدينة بعد موقعة " الحرة " على أنهم خُول ليزيد بن معاوية، يحكم فى أنفسهم وأموالهم وأبنائهم، وأخذ الحجاج البيعة على الثوار الذين أيدوا عبد الرحمن بن الأشعث على أن يقروا على أنفسهم بالكفر بخروجهم وثورتهم.

أيضاً فسد الأمر على الأمويين بسبب نظام البيعة الذى أجروه قانوناً فيما بينهم، وكيف أن هذا النظام كان سبب الاختلاف والشقاق بين الأمويين أنفسهم ومتى اختلف الحزب الحاكم على بعضه فإن ذلك يكون أبداً نذيراً باختلاف الأطراف وظهور الشقاق وقرب الانهيار والانحلال.

ثانياً : الدولة العباسية :

اتبع بنو العباس فى ولاية العهد الأسلوب الذى سار عليه الأمويون ، وهو عقد الولاية لأكثر من واحد من الأبناء والأخوة ، ولم يعتبروا ممن مضوا قبلهم فقد كان ذلك مبعث شرور وفتن شديدة ولما سار هؤلاء سيرة أسلافهم جلبوا على أنفسهم تلك الشرور بعينها ، ولم يعتبر الخلف بما أصاب السلف وقد كان أول حكامهم السفاح أبو العباس(*).

(*) اسمه عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس بن عبد المطلب أمير المؤمنين أبو العباس القرشي، أمه رائطة بنت عبد الله الحارثية ومولده بالحميمة من ناحية البقاء سنة ثمان ومائة ونشأ بها ، بويع بالكوفة بعد موت ابيه محمد، وكان أبوه بويع بالخلافة ولم يتم أمره، وكان السفاح ابيض وطويلاً اقني ، ذا شعرة جيدة حسن اللحية وعاش السفاح ثلاثا وثلاثين سنة ومات سنة ست وثلاثين ومائة وزاد غيرهما، والبعض قال بالجدري في ذي الحجة ، انظر كل من : اللطافة في من ولي السلطنة والخلافة نفس النفيس، المجلد الثاني ، ص ٣٢٤ .

كان هناك نزاع طويل بين بنى أمية وبين بنى هاشم فى الجاهلية والإسلام ، واستطاع أبو العباس السفاح أن يقضى على البقية الباقية من بنى أمية وأنصارهم، وبذلك انتهت الدولة الأموية وقامت الدولة العباسية التى كان أول من جلس على عرشها أبو العباس عبد الله السفاح الذى استمر حكمه من عام ١٣٢/١٣٦ هـ، ٧٥٠-٧٥٤م.

ولقد قام الإسلام على أساس المساواة بين المسلمين كافة العرب والعجم كما ذكرنا من قبل ، إلا أننا يجب أن نلاحظ أن الحكم ظل فى يد العرب دون غيرهم من المسلمين وذلك فى عهد الخلفاء الراشدين والأمويين ، إلا أن الأمر اختلف عندما انتقل الحكم إلى أيدى العباسيين إذ سنحت الفرصة لتولى الفرس بعض شئون الحكم وبخاصة المناصب المدنية والعسكرية ، ولا غرو فى ذلك فلقد ساعد الفرس وبخاصة الخرسانيون منهم العباسيين على التخلص من الحكم الأموى العربى وهذا أدى إلى كراهية العرب للحكم العباسى.

فقد أصبح نظام الحكم العباسى مماثلاً لما كان عليه فى بلاد الفرس أيام آل ساسان فقد اعتمدوا إخلاصهم وأسندوا إليهم مناصب الدولة مدنية وعسكرية والاقتداء بهم فى مظاهر البلاط واللباس والاحتفال بالأعياد والمواسم، إلا أنَّ الفرس لم يقنعوا بما نالوه من عطف ومـيل ، وما وصلوا إليه من نفوذ وسلطان فقد عملوا على التخلص من العباسيين وتحويل الخلافة إلى العلويين.

ويقول د. على عبد المعطى : الحق أنَّ ميل الفرس إلى العلويين كان قديماً ويرجع إلى أيام الحسين بن على وذلك لاعتقادهم :

١- أن العلويين وحدهم يملكون حق حمل التاج لكونهم وارثى آل ساسان من جهة شهربانوه إبنه يزدجرد الثالث أحد ملوك هذه الأسرة.

٢- ولأن العلويين هم الأئمة رؤساء الدين حقاً وهذا يتفق مع معتقدات الفرس الدينية حيث كانوا ينظرون إلى ملوكهم نظرة تقديس وإكبار ويعتقدون أنهم ظل الله على الأرض.

٣- ولأن العلويين وبخاصة أبناء الحسين بن على يمثلون حق النبوة والملك لأنهم من سلالة النبى " النبوة " وآل ساسان " الملك " .

إلا أن ميل الفرس للعلويين لم يؤد إلى تمكين العلويين من الوصول إلى كرسى الحكم حيث أنه لم يكن لهم أنصار كثيرين فى هذه الآونة فلم يروا بداً من الاستكانة حتى تتهيأ لهم الأحوال بعد ذلك فاستمرت الدولة العباسية والحكم العباسى[1].

وما يهمنا فى نظام الحكم فى العصر العباسى هو طريقة تعيين الخليفة فقد أقام

---

(١) علي بن عبد المعطي محمد ، د . محمد جلال شرف : الفكر السياسي في الإسلام شخصيات ومذاهب ، ص ١٦٩ .

العباسيون حقهم فى الملك على أساس أنهم ورثوا بيت الرسول وعملوا على الاحتفاظ بالخلافة فى دولة ثيوقراطية أساس السياسة فيها لزعماء الدين ليظهروا بذلك الفرق بين السلطتين فى عهدهم وفى عهد الأمويين من قبلهم ، ولهذا لم يقبلوا أن يكونوا ملوكاً فحسب بل أرادوا أولاً أن ينظر إليهم على أنهم أمراء دينيون ، وأن يدرك الناس أن حكومتهم دينية فقد حل محل الأمويين – الذين حكم عليهم الأتقياء بأنهم أهل دنيا – والذين اهتموا فى بلاطهم بدمشق وفى قصورهم بالصحراء بالتقاليد والنظم العربية القديمة – سلطة ربانية ذات مظاهر دينية ، ولقد ظل نظام الحكم فى الدولة العباسية استبدادياً إلى عهد الرشيد(١).

خلافة السفاح :

بدأت خلافته بعد مقتل مروان الثانى آخر الخلفاء الأمويين لثلاث بقين من شهر ذى الحجة من العام الهجرى المذكور الموافق شهر تموز سنة ٧٥٠ وهو تاريخ قيام الدولة العباسية.

ابتدأ مُلْك أبى العباس بالكوفة ومنها انتقل إلى الحيرة إلى الأنبار ، ولم يكن بنو العباس يثقون بأهل الكوفة لأنهم كانوا يتشيعون لآل أبى طالب.

بيعتـه :

قضى أبو العباس شبابه فى الحميمة بالشام ولا شك أنه أشرف على تطورات الدعوة العباسية منذ عهد خداش على الأقل ، وأسهم فى العمل مع أبيه محمد ثم مع أخيه إبراهيم الإمام فى السنوات الأخيرة المهمة ، وهى سنوات التحول فى تاريخ العباسيين ، ولما كان عربى الأم فإن إبراهيم قد أوصى له قبيل مقتله برئاسة الدعوة دون أخيهما الآخر جعفر بن سلامة البربرية مع أن هذا كان أسن منه.

ولما وصل الكوفة هارباً بأهله ووصلت الجيوش العباسية إليها قبل قادة الجيوش والدعاة للسبب نفسه وبايعوه بالخلافة البيعة الخاصة؛ وخرج أبو العباس فى اليوم التالى وهو متوعك إلى المسجد مع ثلة من الجند، عدتها ألف فارس إذ لم يكن واثقاً من تأييد الكوفيين فتلقى الناس البيعة العامة. ورجح المسعودى أن تاريخ البيعة هذه كان ليلة الجمعة ١٣ من ربيع الآخر سنة ١٣٢هـ(٢).

خطبته يوم تولى الحكم :

صعد أبو العباس المنبر يوم البيعة ، وجلس على درجة دونه عمه داود بن على فخطب واقفاً على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان الأمويون يخطبون جلوساً فقال: الحمد

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٧١ .

(٢) المسعودي : في التنبيه والإشراف ، ص ٢٩٤ .

لله الذى اصطفى الإسلام ... واختاره لنا وأيّده بنا وجعلنا .. القوام به والذابين عنه، وخصنا برحم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقرابته منا، ووضعنا من الإسلام وأهله بالموضع الرفيع إذ قال: { إنمَّا يُرِيدُ اللَّهَ لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ البَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا } فأعلمهم جل ثناؤه فضلنا وأوجب عليهم حقنا ومودتنا، تمم الله ذلك منه ومنحه لمحمد فلما قبضه الله إليه قام بذلك الأمر من بعده أصحابه .. ثم وثب بنو حرب وبنو مروان فابتزوها وتداولوها بينهم فجاروا واستأثروا بها وظلموا أهلها، فأملى الله لهم حيناً فلما أسفوه، انتقم منهم بأيدينا، وردّ علينا حقنا، وتدارك منا أمتنا، وتولى نصرنا، ليمن بنا على الذين استضعفوا فى الأرض... يا أهل الكوفة أنتم محل محبتنا، أنتم الذين لم تتغيروا ولم يثنكم عن ذلك تحامل أهل الجور عليكم، حتى أدركتم زماننا وأتاكم الله بدولتنا، فأنتم أسعد الناس بنا وأكرمهم علينا وقد زدت فى أعطياتكم مائة درهم فاستعدوا فأنا السفاح المبيح والثائر المبيد ... " [1] .

ونلاحظ من خلال هذا النص توضيح ظلم الحكم الأموى وأن ثورتهم كانت مبنية على ظلم الناس ومحاولة السفاح من خلال خطبته هذه التأكيد على شرعية الدولة العباسية من خلال كلمة "حقنا" وأيضاً تملقه لأهل الكوفة بالمديح لكسب عطفهم القلبى "أنتم محل محبتنا" "وأنتم أسعد الناس بنا وأكرمهم علينا ".

الأحوال الداخلية فى عهده :

لم تكن هزيمة مروان وقتله منتهى متاعب العباسيين ، فإنه كان لا يزال فى الأمة العربية قواد ضلعهم مع بنى أمية ولا يزال عندهم شىء من القوة ، فكانوا يثورون إما خوفاً على أنفسهم من بنى العباس الذين أظهروا قسوة شديدة فى معاملة مغلوبيهم ، وإما طمعاً فى إعادة تلك الدولة العربية التى كان لهم فيها نصيب وافر ، فقضى أبو العباس أكثر حياته فى إخماد تلك الثورات التى كانت كثيرة ولا سيما بالشام والجزيرة والتغلب على يزيد بن هبيرة(*) الذى كان أمير العراق للمروان بن محمد وتحصن بمدينة واسط بعد غلبة العباسيين على الكوفة وما معها.

---

(١) الطبري ، الجزء السابع ، ص ٤٢٥ ، ٤٢٦ .

(*) هو يزيد بن عمر بن هبيرة أبو خالد من بني فزارة أمير قائد من ولاة الدولة الأموية ، ولـي قنسـرين للوليد بن يزيد ثم جمعت له ولاية العراقيين (البصرة والكوفة) سنة ١٢٨ في أيام مروان بـن محمـد واستفحل أمر الدعوة العباسية في زمن إمارته أرسل السفاح أخاه المنصور لقتاله حتى أعياه أمره فكتـب إليه بالأمان والصلح فنقض السفاح عهده ، وبعث إليه من قتله بقصر واسط هو وأبناءه .

وقد كانت حياته مفعمة بحوادث القسوة التى لم يشهد التاريخ مثلها مع بقايا بنى أمية ومع غيرهم من أولياء الدولة الذين كان لهم الأثر المحمود فى إحيائها(١).

قضى أبو العباس أكثر حياته فى إخماد تلك الثورات التى كانت كثيرة ، ولا سيما بالشام والجزيرة وخصوصاً التغلب على يزيد بن هبيرة ، وتصفية أبى سلمة الخلال ، وزيد آل محمد الذى اتهمه بأنه كان يريد الخلافة من بنى العباس إلى آل على بن أبى طالب ، ولم يهدأ له بال حتى دبر له المؤامرة فقد دعاه وكساه ، وما إن خرج من بيته ليلاً حتى أرسل خلفه من يقتله غدراً ثم يغطى مؤامرته بإرسال أخيه يحيى بن محمد ليصلى عليه ، وأشاع العباسيون أن الخوارج قتلوه. وبهذا استطاع السفاح التخلص من كل خصومه الذين رأى فى وجودهم خطر على خلافته وهيبته.

"**السياسة الخارجية فى عهده**" فقد كان هناك صراع بين الطرفين الإسلامى والصينى كانت تحركه دوافع حضارية وتجارية.

حيث كان المسلمون يتطلعون تجارياً إلى بسط سيطرتهم على طرف التجارة العالمية مع شرق الهند والصين فى التجارة العالمية. فقد استولى الجيش الصينى على مدينة سوياب وخربها عام ١٣٢هـ/٧٥٠م ، وفى العام الذى بعده استغل الصينيون وقوع نزاع بين إخشيد فرغانة وملك الشاس واستنجاد إخشيد بهم فهرعوا يبسطون سيطرتهم على المنطقة وظهروا أمام فرغانة وهاجموا مدينة الشاس وحاصروا ملكها الذى نزل على حكمهم(٢).

وفى مقابل رد المسلمون على ذلك فاستطاع القائد المسلم زياد بن صالح الذى كان قد فرغ لتوه من إخماد ثورة شريك بن شينح المهرى فى بخارى استطاع أن يلحق الهزيمة بالجيش الصينى على نهر طراز وكان ذلك فى ذى الحجة سنة ١٣٣هـ.

هذا وقد حالف النجاح والتوفيق أبا داود خالد بن إبراهيم الذى عينه أبو مسلم حاكماً على بلخ. وذلك فى عملياته العسكرية التى نفذها فى نواحى الختل وكش. فهرب الختل إلى الصين وقتل دهتمان كش فخلفه أخوه على العرش.

ومن حسن حظ المسلمين أن الصينيين انشغلوا بأحداثهم ومشكلاتهم الداخلية ، ونشبت فى بلادهم حرب أهلية بفعل الصراع على العرش والحكم مما صرف الصينيين عن التدخل فى شئون بلاد ما وراء النهر ، وتُعد معركة "طراز" نهاية التدخل الصينى فى المنطقة مما

---

(١) انظر كلاً من : الأخبار الطوال – الدينوري ، تحقيق عبد المنعم عامر مراجعة ، د . جمال الدين الشيال، ص ٣٧٣ ، وما بعدها ، وفيات الأعيان وأبناء أبناء الزمان لأبن خلكان ، المجلد الثاني ، دار صـــادر ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص ٢٧٩ .

(٢) انظر ابن الأثير : الكامل ، الجزء الرابع ، ص٣٤١ .

جعل هذه البلاد تنعم فى ظل الحكم العباسى بالرخاء لفترة طويلة[1].

أما عن الجبهة البيزنطية : هوجمت المناطق الشمالية للدولة الإسلامية من قبل الإمبراطور قسطنطين الخامس فى الفترة التى سادت فيها الإضطرابات فى الدولة الإسلامية وذلك نتيجة انتقال الخلافة من الأمويين إلى العباسيين.

حي استولى الامبراطور على الثغور الشامية والجزرية كما استولى على أرمينا وحصن ثيودو سيبوليس "أرضروم" وخرب حصن سميساط[2].

والهدف من ذلك تدمير مراكز الإمدادات وقواعد الانطلاق الإسلامية للحد من اندفاع المسلمين إلى داخل الحدود البيزنطية، ولكن سرعان ما بدأ المد الإسلامى يقوى تدريجياً وظهرت حركة الاستجابة بالرد على الهجمات البيزنطية مع اقتراب استقرار أوضاع الخلافة فاستؤنفت حركة الصوائف والشواتى[3] ، حيث بدأ يرسل أبو العباس السفاح صائفتين إلى ملطية فى عام ١٣٤هـ.

الأولى : بقيادة عمّيه صالح وعيسى ابنى على فخر باسورها.

والثانية : بقيادة محمد بن النصر بن بريم الحميرى الذى دخل حصن طوانة ، كما وجّه فى نهاية هذا العام غارة بحرية إلى صقلية وسردينا بقيادة عبد الله بن حبيب الفهرى[4].

وهدف أبو العباس هو استرجاع كل المناطق التى أخذها قسطنطين الخامس ، وتشتيت قواته وتخفيف الضغط العسكرى على الجبهات الإسلامية العسكرية.

وقد كلف واليه على الشام وهو عمه عبد الله بن على فى عام ١٣٦هـ بتجهيز حملة إلى آسيا الصغرى تجمعت من دابق شمالى حلب استعداداً للانطلاق، إلا أن وفاة الخليفة فى تلك السنة جعلت عبد الله بن على يحجم عن قيادتها وأظهر عن مطامعه فى السيطرة على الخلافة.

وقد كان أكبر الرجال فى عهد السفاح ولهم نفوذ وشدة وعزيمة ثلاثة رجال هم:

١- أبو مسلم الخراسانى بالمشرق.

٢- أبو جعفر المنصور بالجزيرة وأرمينية والعراق.

٣- عبد الله بن على بالشام ومصر .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٤٢ ، ٣٤٣ .

(٢) انظر كل من فتوح البلدان ، للبلاذري ، ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ ؛ وابن الأثير : الكامل في التاريخ ، الجزء الثاني ، ص ٣٤١ .

(٣) د. محمد سهيل طقوس : تاريخ الدولة العباسية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٠م، ص ١٢٥ .

(٤) انظر أبن الأثير ، الجزء الرابع ، ٣٤٥ .

فهؤلاء الثلاثة كانوا الثقات المبرزين وعلى أيديهم كل ما يجرى فيها من خير وشر(1).

وبشكل عام خلافة أبى العباس السفاح انقضت كلها فى الخلاص من بنى أمية، والاطمئنان من جهة كل من يرتاب فى إخلاصهم فسفكت دماء كثيرة وأحدثت قدوة سيئة فى نكث العهود واغتيال المخالفين.

وعقد أبو العباس قبل موته الولاية لأخيه أبى جعفر المنصور، وكان ذلك فى سنة ١٣٦ ومن بعد أخيه عيسى بن موسى بن محمد بن على وكتب العهد بذلك.

وكما يقال التاريخ يعيد نفسه فقد أعاد السفاح غلطة بنى أمية فى تولية اثنين للعهد.

أبو جعفر المنصور(*) :

تولى المنصور الخلافة ولم تكن قد توطدت دعائمها ولم يكن يخاف عليها من الدولة البائدة دولة الأمويين ؛ لأنه لم تبق لهم بقية يخاف منها وإنما كان الخوف من ثلاث جهات.

الأولى : منافسة عمه عبد الله بن على لأنه يدير أمر جيوش الدولة من أهل خراسان وأهل الشام والجزيرة والموصل الذين أمره عليهم السفاح قبل وفاته ليغزوا بهم الروم وقد أظهر المنصور خوفه هذا لأبى مسلم حينما جاءه الخبر بوفاة أخيه والبيعة له.

الثانية : من عظمة أبى مسلم الخراسانى مؤسسة الدولة فإنه كان يرى له من الصولة وشدة التمكن فى حياة أخيه ما لم يكن يرى معه أمراً ولا حكماً ، ومثل المنصور فى علو نفسه لا يرضيه أن يكون له فى الأمر شريك ذو سطوة وسلطان مثل أبى مسلم، وربما دار بخلده أن يستقل أبو مسلم بأمر خراسان ويخلع المنصور ثم يختار للخلافة رجلاً آخر تحت تصرفه وسلطانه فيعود الأمر لأهل فارس.

---

(1) الشيخ محمد الخضري : الدولة العباسية ، المكتبة التوفيقية ، تحقيق وتعليق إبراهيم أمين محمد ، بدون تاريخ ، ص ٦٨ .

(*) اسمه : عبد الله بن محمد بن عبد الله بن عباس ولي في اليوم الذي مات فيه أخوه، وأمه أم ولد اسمها ، سلامة ، مولده في سنة خمس وتسعين ، وتوفي أبو جعفر بالأبطح بمكة لتسع خلون من ذي الحجة سنة ثمان وخمسين ومائة ، ودفن ببئر ميمون، وصلي عليه ابراهيم بن يحي بن محمد ابن علي وقد قيل : لا بل صلي عليه عيسى بن محمد بن على وهو قاتل أبي مسلم وكان عمره يوم ولي ثلاث وستون سنة وكانت اثنين وعشرين سنة غير يوم ، وكان نقش خاتم المنصور " الله فقه عبد الله " ؛ كان المنصور في صغرة يلقب بالطويل ثم لقب في خلافته بأبي الدوانيق ، وكان مع هذا ربما يعطي العطاء العظيم، أنظر: كل من : كتاب الثقاب، للإمام الحافظ محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي " ، مؤسسة الكتب الثقافية ، الطبعة الأولى ، بدون تاريخ ، الجزء الثاني ، ص ٣٢٤ ؛ تاريخ الخميس في أحوال النفيس ، تأليف الأمام الشيخ حسين بن محمد بن الحسن الديار بكري ، المجلد الثاني ، ص ٣٢٤ ؛ البدء والتاريخ ، (مظهر بن طاهر) المقدس ، دار صادر، بيروت ، بدون تاريخ ، الجزء السادس ، ص ٩٠ ، ٩١ .

الثالثة : خوفه من بنى عمه آل على بن أبى طالب الذين لا يزال لهم فى قلوب الناس مكان مكين وأخصهم محمد بن عبد الله بن حسن بن يزيد بن حسن بن على بن أبى طالب[1].

وقد دارت معارك حاسمة مع خصومه هؤلاء وعمل بكل طاقته فى القضاء عليهم ، وقد نجح فى ذلك من مكايد ومعارك فى القضاء على هؤلاء الخصوم وذلك من خلال ضرب أعدائه بعضهم ببعض حتى يستريح منهم جميعاً.

لكن يهمنا طريقة اختيار الخليفة فى الدولة العباسية.

كان الخلفاء العباسيون، شأنهم فى ذلك شأن الخلفاء الأمويين يعينون خلفاءهم فى حياتهم، ويأخذون لهم البيعة من أعيان الامبراطورية وكبار القضاة وقواد الجيش وصغار الضباط والموظفين والمدنيين ، وكانت مراسيم البيعة أن يجعل المبايع يده فى يد الأمير المبايع ويعاهده على الولاء والوفاء والطاعة، وكان كبار الموظفين والولاة وأعيان الإمبراطورية يبايعون ولى العهد شخصياً، بينما كانوا هم يأخذون البيعة على من يأتى بعدهم. ولإعطاء اللقب الإمبراطورى صبغة أعظم كانت البيعة تؤخذ مجدداً عند وفاة الخليفة السابق.

والحقيقة المراسيم التى كانت تتبع فى قرطبة فى معظم تفاصيلها صورة مطابقة لمراسيم بلاط بغداد: "كان الخليفة يجلس على سرير الملك فى قبة التاج المذهبة، وكانت تمتلئ جميع الأبهاء على رحبها بكبار رجال الدولة الذين يحق لهم حضور مجالس الاحتفال ، وكانت البيعة تبدأ أولاً بالأمراء الذين يتقدمون إلى العرش ويقرأون صحيفة البيعة ويلتزمون الإيمان المنصوصة بكل ما انعقد فيها ويبايع بعدهم الوزراء وأولادهم ثم أصحاب الشرطة وطبقة أهل الخدمة ، وبعد أن يتم ذلك يصطف أخوة الخليفة والوزراء والأشراف فى شكل دائرة على جانبى العرش، ثم يقف الحاجب بالباب ويأخذ البيعة من الناس أثناء دخولهم.

ويزيد من قداسة المبايعة الدعاء للخليفة المبايع فى جوامع المدينة ومكة[2]. ففى أيام الأمويين كانت الحكومة حكومة أوتوقراطية[*] تشوبها حرية الكلام التى كان يملكها عرب الصحراء والعلماء أو الأتقياء الصالحون الذين كانوا يستطيعون بتلاوة آية من القرآن الكريم أو بيت شعر لشاعر أن يغيروا من مزاج الخليفة.

---

(١) الشيخ محمد الخضري : الدولة العباسية ، ص ٧١ ، ٧٢ .

(٢) سيد أمير علي : مختصر تاريخ العرب ، نقله إلى العربية عفيف البعلبكي، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦١، ص ٣٥١ ، ٣٥٢ .

(*) مصطلح يقصد به نظام الحكم الذى تكون السلطة فيه مركزة فى يد فرد واحد يمتلك وحده كل السلطة التى لايحدها أى شئ، انظر موسوعة العلوم السياسية ، مجموعة من المشاركين ص ٣٦٦.

وفى أيام العباسيين خاصة الخلفاء العباسيين الخمسة استمر الحكم أوتوقراطياً، ولو أن الوزراء وأفراد الأسرة البارزين كانوا يؤلفون مجلساً استشارياً لا سلطة له، فقد كان الخليفة مصدر السلطات جميعاً وعنه كانت تصدر جميع الأوامر المتعلقة بإدارة الدولة(١).

والطريقة التى تُدار بها البلاد فى عهده لا تختلف عن طريقة بنى أمية فكان فى كل ولاية وال يعينه الخليفة وأعماله هى إقامة الصلاة للمسلمين وجهاد العدو، وجباية الخراج، وحفظ الأمن، وفض الخصومات بين الناس كذلك الوالى تسند إليه أحياناً هذه الأمور الخمسة فيكون إمام لقوم وقائد الجند، ويستنتدب للخراج والشرطة والقضاء من يراه أهلاً للقيام بها، وأحياناً يكون إليه الصلاة والشرطة والجهاد والخراج ويكون للحرب أمير آخر مستقل عن أمير الصلاة ويعين القاضى من قبل الخليفة رأساً.

ولم تكن الولاية متعينة العدد بل تارة تضم ولايتان إلى وال واحد وتارة يفصل بينهما حسب ما يراه الخليفة فى مقدرة الوالى، فكان أبو مسلم مثلاً والياً لخراسان كلها وبلادى الرى والجبل وعليها ولاة من قبله.

وكان أكثر الولاة لعهد المنصور من أهل بيته ، ممن اصطنعهم من العرب والموالى ، ولم يكونوا يحبون أن تطول مدة الوالى فى ولاية لا سيما فى الأطراف كمصر وخراسان خوفاً من أن تحدثه نفسه بالاستقلال عن الخليفة وقد حصلت من ذلك حوادث فى خراسان تلافاها المنصور بحيلته وقوته.

وترجع جميع أمور الولايات إلى الخليفة الذى يعتبر صاحب الأمر المطاع ، كما فى عهده رسمت الخطوط السياسية العباسية العامة حيث وضح مبدأ اعتماد الخلفاء على القوة والدهاء فى توطيد الدولة وأصبح للخلافة معنى دينى كما أصبحت سلطة الخليفة مطلقة(٢).

التنظيم العباسى فى عهده :

(١) **ولايـة العهـد :**

تولى أبو العباس الخلافة دون نظام مستبق بعد أن كان وعد عمه عبد الله بن على بها، وجعل فى الوقت نفسه لأخيه أبى جعفر ولى عهد يتلوه هو ابن أخيه: عيسى بن موسى. وبالرغم من أن أبا العباس مشى فى نقل الخلافة إلى أخيه على أساس أفقى إلا أن مفهومه لوراثة العرش إنما كان على أساس أسرى ، بدليل أنه وعد عمه من جهة وعهد فعلياً إلى ابن أخيه من جهة أخرى ، فلما جاء أبو جعفر أراد أن يحفظ العرش أولاً فى أولاد أبيه دون باقى الأسرة أى أن يلغى المفهوم الأسرى ثم يحفظها فى أولاده هو دون باقى أولاد إخوته أى يلغى

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٥٢ .

(٢) انظر : الشيخ محمد الخضري : الدولة العباسية ، ص ٧١ ، ٧٢ ؛ عبد المنعم الهاشمي : الخلافة العباسية ، دار ابن حزم ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٣م ، ص ١٣٤ ، ١٣٥ .

المفهوم الأفقى الأخوى فى توارث الخلافة وهما محمد بن أبى العباس وعيسى بن موسى بحيث يورثها المهدى.

حيث يروى ابن جرير الطبرى، المؤامرة التى دبرت ضد عيسى من أجل أن يتنازل عن الولاية للمهدى. وذلك من خلال مؤامرة أوهم فيها عيسى بأنه سوف يذبح ولداً من أولاده بحضوره؛ وإن كان البعض يذكر أن الابن "ابن عيسى" نفسه الذى دبرها لينقذ أباه من العناد ومن تضييق الخليفة عليه .. فلما شهد عيسى بالحبل يشد على عنق ابنه استسلم وقال: والله يا أمير المؤمنين ما ظننت أن الأمر يبلغ منك هذا كله فمر بالكف عنه فإنما لم أكن لأرجع إلى أهلى وقد قتل بسبب هذا الأمر عبد من عبيدى فكيف بابنى ... وهذه يدى بالبيعة للمهدى(١).

وهكذا استخلص المنصور البيعة لابنه من ابن أخيه بولاية العهد مستخدماً الحيلة والترهيب فى سبيل الوصول إلى هدفه ، ومقابل ذلك منح المنصور عيسى المال والضياع وولاية العهد ثانية بعد المهدى ، فكان أهل الكوفة إذا رأوا موكبه يقولون : هذا الذى كان غدا فصار بعد غد ... (٢).

(٢) الـــوزارة :

يقول ابن خلدون فى المقدمة : فلما جاءت دولة بنى العباس واستفحل الملك وعظمت مراتبه وارتفعت ، وعظم شأن الوزير وصادرت إليه النيابة فى إنفاذ الحل والعقد ، تعينت مرتبته فى الدولة وعنت لها الوجوه وخضعت لها الرقاب وجعل لها النظر فى ديوان الحسبان لما تحتاج إليه خطته من قسم الأعطيات فى الجند ، فاحتاج إلى النظر فى جمعه وتفريغه وأضيف إليه النظر فيه ثم جعل له النظر فى القلم والترسيل لصون أسرار السلطان ولحفظ البلاغة لما كان اللسان قد فسد عند الجمهور ، وجعل الخاتم لسجلات السلطان ليحفظها من الذياع والشباع ودفع إليه فصار اسم الوزير جامعاً لخطتى السيف والقلم وسائر معانى الوزارة والمعاونة ، حتى لقد دعى جعفر بن يحيى بالسلطان أيام الرشيد إشارة إلى عموم نظره وقيامه بالدولة ولم يخرج عنه من الرتب السلطانية كلها إلا الحجابة(٣).

وهذا يعنى أن الوزير أصبح الساعد الأيمن للخليفة ينوب عنه فى حكم البلاد وينصب العمال ، ويشرف على الضرائب ويجمع فى شخصه السلطتين المدنية والحربية بجانب الواجبات العادية من نصح الخليفة ومساعدته.

وأثناء حكم بنى العباس انقسمت الوزارة "إلى وزارة تنفيذ وهى حال ما يكون السلطان

---

(١) انظر: الطبري ، الجزء الثامن ، ص ١٣ ، ١٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٤ .

(٣) ابن خلدون : المقدمة ، ص ١٥٧.

قائماً على نفسه كذلك وزارة تفويض وهى حال ما يكون الوزير مستبداً عليه ثم استمر الاستبداد وصار الأمر لملوك العجم ، وتعطل رسم الخلافة ولم يكن لأولئك المتغلبين أن ينتحلوا ألقاب الخلافة واستنكفوا من مشاركة الوزراء فى اللقب ؛ لأنهم خول لهم فتسموا بالإمارة والسلطان وكان المستبد على الدولة يسمى أمير الأمراء بالسلطان إلى ما يمليه به الخليفة من ألقابه وتركوا اسم الوزارة إلى من يتولاها للخليفة فى خاصيته ولم يزل هذا الشأن عندهم إلى آخر دولتهم(١).

وفى عهد الخليفة المنصور، فاستوزر أبا أيوب المورياني ومن صفاته كان لبيباً بصيراً بالأمور، عاقلاً فطناً، ذكياً، فاضلاً، كريماً، عزيز المروءة قلده المنصور الدواوين مع الوزارة فغلب عليه غلبة شديدة وصرف أهله جميعاً فى الأعمال، حتى قالت العامة: أنه قد سحر أبا جعفر واتخذ دهناً يمسحه على وجهه كلما أراد الدخول عليه، وضُرب المثل بدهن أبى أيوب، ثم عزل المنصور أبا أيوب الموريانى وحبسه جماعة من أقربائه، وصادر أموالهم ثم قتل بعضاً منهم(٢).

وجاء بعد الموريانى: الربيع بن يونس وكان كاتباً، فصيحاً، كافياً خبيراً بالحساب والأعمال، قلد "الوزارة والعرض".

وفى عهد المنصور لم يكن للوزارة شأن كبير لاستبداده واستغنائه برأيه وكفاءته مع أنه كان يشاور فى الأمور دائماً، وإنما كانت هيبته تصغر لها هيبة الوزراء وكانوا لا يزالون على وجل منه وخوف، فلا يظهر أبهة ولا رونق، وكان يباشر الحكم والعزل، ولا يبقى لوزيره إلا عرض الأمور عليه والمشورة أحياناً (٣).

ويقول د. على عبد المعطى : إنَّ أعمال الوزارة فى عهد المهدى الخليفة أوضح مما كانت عليه أيام المنصور ؛ لأن المهدى كان يعتمد على وزرائه بسبب كفاءتهم وانشغاله هو باللهو ، وكان أول هؤلاء الوزراء أبو عبيد الله معاوية بن يسار الذى فوضه المهدى بالإشراف على كافة الأمور كما سلمه الدواوين ثم عين المهدى بعده أبا عبد الله يعقوب بن داود وسلمه الأمور ، ولكنه ما لبث أن أودعه السجن لتشيعه وميله إلى أولاد عبد الله بن الحسن العلوى كما استوزر المهدى بعده الفيض بن صالح ، وكان نصرانياً فأسلم فى أوائل

---

(١) ابن خلدون، المقدمة ، ١٥٧،١٥٨.

(٢) انظر: د. منير العجلاني : عبقرية الإسلام في أصول الحكم ، دار النفائس ، الطبعة الثانيـة ، ١٩٨٨م ، ص ١٩٤، ١٩٥.

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٩٥.

الدولة العباسية[1].

فى عهد الهادى: استوزر الربيع بن يونس .. ثم صرفه عن الوزارة وجعله على دواوين الأزمة ثم استوزر بعده إبراهيم الحرانى ... ولم تطل الأيام حتى مات الهادى.

وفى عهد هارون الرشيد الخليفة الخامس اتخذ يحيى بن خالد البرمكى وزيراً له. وقال له: قلدتك أمر الرعية وأخرجته من عنقى إليك فاحكم فى ذلك بما ترى من الصواب واستعمل من رأيت واعزل من رأيت وامضى الأمور على ما ترى، ودفع إليه خاتمه الخاص يم سلمه خاتم الخلافة حتى صار بيده الحل والعقد فى كل شئون الدولة، خلفه ابنه جعفر بن يحيى بن خالد فقبض البرامكة على زمام أحوال الدولة فى أيديهم فعظمت آثارهم، وذاع صيتهم، وعمروا مراتب الدولة وخططها بالرؤساء من ولدهم وصنائعهم واستأثروا بها لأنفسهم عمن سواهم وزارة وقيادة وكتابة.

كما استوزر الخليفة المأمون الفضل بن سهل الذى سمى ذا الرياستين لجمعه بين السيف والقلم ... وكان سخياً كريماً، عالماً بإدارة الملوك، جيد الحدس، بليغاً محصلاً للأموال وكان يقال له: الأمير الوزير ثم دس المأمون إلى الفضل بن سهل من قتله .. لاتهامه إياه بالمشاركة فى فتنة بغداد التى ثارت بسبب عزم المأمون على نقل الخلافة من العباسيين إلى العلويين ... واستوزر بعده أخاه الحسن بن سهل وتزوج بنته بوران ، فعمل الحسن بن سهل للمأمون دعوة أنفق عليها خمسين ألف ألف درهم، وفرش له حصيراً منسوجاً من الذهب، ونثر عليه ألف لؤلؤ من كبار اللؤلؤ ... ثم عرضت للحسن سوداء فاحتجب عن الناس ... استوزر المأمون بعده أحمد الأحول وبعده أحمد بن يوسف[2].

يقول ابن طباطبا " الوزارة لم تتمهد قواعدها وتقرر قوانينها إلا فى دولة بنى العباس. فأما قبل ذلك فلم تكن مقننة القواعد ولا مقررة القوانين ، بل كان لكل واحد من الملوك أتباع وحاشية فإذا حدث أمر استشار ذوى الحجج والآراء الصائبة، فكل منهم يجرى مجرى وزير، فلما ملك بنو العباس تقررت قوانين الوزارة وسمى الوزير وزيراً وكان قبل ذلك كل ذلك يسمى كاتباً أو مشيراً" [3].

(٣) **الحاجب:**

هذا اللقب كان مخصوصاً فى الدولة الأموية والعباسية بمن يحجب السلطان عن العامة، ويغلق بابه دونهم أو يفتحه لهم على قدره فى مواقيته ، وكانت هذه منزلة عن الخطط مرؤوسة

---

(١) انظر: د. علي عبد العطي، محمد جلال شرف : خصائص الفكر السياسي في الإسلام وأهم نظرياتـه، ص١٦٩.

(٢) د. منير العجيلاني : عبقرية الإسلام في أصول الحكم ، ص ١٩٧، ١٩٨.

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٥٧ .

لها إذ الوزير متصرف فيها بما يراه وهكذا كانت سائر أيام بنى العباس ، وإلى هذا العهد بمصر مرؤوسة لصاحب الخطة العليا المسمى بالنائب(١).

(٤) الكاتب :

وهو الذى يتولى مخاطبة من بعد عن الحضرة من الملوك والأمراء وغيرهم وكثيراً ما كان يتولى الخليفة نفسه تلك الكتابة ، كما ورد أن المنصور لما جاءته رسالة محمد بن عبد الله قال له كاتبه:

دعنى أجبه عليها فقال أبو جعفر: لا بل أنا أجيبه عنها إذا تقارعنا على الإحسان فدعنى وإياه وأحياناً كان يتولى الكتابة الوزير.

(٥) صاحب الشرطة :

وهو الحافظ على الأمن ، وكان المنصور يختار صاحب الشرطة أأمن الرجال وأشدهم وكان له سلطان عظيم على المريبين والجناة ، إلا أن استبداد المنصور بالأمور ومباشرته لصغيرها وكبيرها كانا يقللان من أهمية كل عامل.

(٦) القاضى :

وكان ينظر فى قضايا مدينة المنصور وحدها ولم يكن له سلطان على قضاة الأقاليم ؛ لأن منصب قاضى القضاة لم يكن أنشئ بعد ، ومن مشهورى قضاة ا لمنصور محمد بن عبد الرحمن بن أبى ليلى ولد سنة ٧٤ للهجرة وتفقه بالشعبى أقام قاضياً بالكوفة ثلاثين سنة فى الدولتين الأموية والعباسية ، وهو معدود من فقهاء أهل الرأى، وكان بينه وبين أبى حنيفة الإمام وحشة يسيرة ، وقد كان أبو حنيفة يعترض عليه فى بعض أحكامه وهو أصغر منه سناً فشكاه ابن أبى ليلى للأمير فمنعه من الفتيا وكانت وفاة ابن أبى ليلى سنة ١٤٨(٢)، هذه المناصب الخمسة هى أهم المناصب فى الدولة ، وجميع المناصب الأخرى ترجع إليها وكان فى كل ولاية صورة من ذلك.

(٦) الجيش :

أهم ما تظهر به الدولة جيشها الذى يذود عن حياضها ويحمى بيضتها ، وقد كان الجيش لعهد الدولة الأموية عربياً محضاً جنوده وقواده، فلما جاءت الدولة العباسية كان ظهور نجمها على يد أهل خراسان ، الذين يرجع إليهم أكبر الفضل فى إنهيار عرش الدولة الأموية بالضرورة يكون لهم حظاً وافراً من الدولة وحمايتها. لذلك كان جيش الديوان فى أول عهد العباسيين مؤلفاً من فريقين.

---

(١) ابن خلدون : المقدمة، ص ١٥٨.

(٢) الشيخ محمد الخضري: الدولة العباسية ، ص ٩٤، ٩٥، انظر الخلافة العباسية د. عبد المنعم الهاشمي ، ص ١٤٨، ١٤٩.

الأول الجيوش الخراسانية، والثانى الجيوش العربية وقوادهم من الفريقين بعضهم من العرب وبعضهم من الموالى ، وكان التنازع شديداً بين الفريقين بداعى العصبية كل يتعصب لأبناء جنسه ، وكان أكبر القواد المعروفين فى أول عهد الدولة أبو مسلم الخراسانى لجيوش المشرق الخراسانية وعبد الله بن على لجيوش المغرب وأعظمها عربى من الجزيرة بالشام، ولما خرج عبد الله بن على عن طاعة المنصور وأرسل أبو مسلم لحربه فانتصر عليه رجحت كفة الخراسانيين وصارت الثقة بهم أعظم ، ولكن ذلك لم يمنع المنصور من القضاء على أبى مسلم الذى نظر إليه نظرة الشريك المساوى فى القوة والسلطان ويظهر أن المنصور لم يكن يرى لمصلحته ومصلحة أهل بيته ألا تظل كفة أهل خراسان راجحة ، فاصطنع كثيراً من رجالات العرب وسلمهم قيادة الجيوش ، كما استعان بأهل بيته ومن أعظم قوادهم عيسى بن موسى الذى سيره المنصور لحرب بن عبد الله وأخيه إبراهيم[1].

الأحوال الخارجية فى عهده:

هروب عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان إلى بلاد الأندلس، وأسس دولته ولم يسم بأمير المؤمنين وإنما بالأمير فقط ، أم عن الروم والتى يحكمها قسطنطين الخامس فالمعارك مستمرة من حين إلى آخر وخصوصاً فى فصل الصيف.

وأول ما حصل فى عهد المنصور أن الروم بقيادة ملكهم أغاروا سنة ١٣٨هـ على ملطية ، وكانت إذ ذاك من الثغور الإسلامية فدخلوها عنوة وقهروا أهلها وهدموا سورها ، ولكن الملك عفا عمن فيها من المقاتلة والذرية. ولما علم بذلك المنصور أغزى الطائفة عمه صالح بن على ومعه أخوة العباس بن محمد بن على فبنى ما كان صاحب الروم هدمه من ملطية. وقد أقام فى استتمام ذلك إلى سنة ١٣٩هـ ثم غزوا الطائفة من درب الحدث فوغلا فى أرض الروم وغزا مع صالح أختاه أم عيسى ولبابة ابنتا على وكانتا نذرتا إن زال ملك بنى أمية أن تجاهدا فى سبيل الله. وغزا من درب ملطية جعفر بن حنظلة البهرانى. وفى هذه السنة استقر الأمر بين المنصور وملك الروم على المفاداة فاستنقذ المنصور من الروم أسراء المسلمين.

وفى سنة ١٤٠ هجرية غزا الصائفة الحسن بن قحطبة مع عبد الوهاب بن إبراهيم الإمام ، وأقبل قسطنطين صاحب الروم فى جيش كثيف فنزل جيحان فبلغه كثرة المسلمين فأحجم عنهم ، ثم لم تكن صائفة بعد ذلك إلى سنة ١٤٦ هجرية لاشتغال أبى جعفر بأمر محمد وإبراهيم ابنى عبد الله ولم الصوائف بعد ذلك تتوالى إلى سنة ١٥٥ هجرية وفيها طلب

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٩٦.

صاحب الروم الصلح على أن يؤدى للمسلمين الجزية[1].

المهـدى[*]:

لما مات المنصور بظاهر مكة – قبل الحج – قام بأخذ البيعة له الربيع بن يونس "الحاجب" وأسرع بالخبر للمهدى مع مولاه منارة البربرى وهو ببغداد فكتم المهدى الأمر يومين ثم خطب الناس ونعى إليهم المنصور.

وكانت خطبته فى مستهل خلافته :

أيها الناس أسرّوا مثل ما تعلنون، من طاعتنا نهبكم العافية، وتحمدوا العاقبة واخفضوا جناح الطاعة لمن نشر معدلته فيكم وطوى الإصر عنكم، وأهل السلامة من حيث رآه الله مقدماً على ذلك على فعل من تقدمه. والله لأفنين عمرى فى عقوبتكم، ولأحملن نفسى على الإحسان إليكم[2].

ويعتبر عهد المهدى والذى استمر عشرة أعوام عهد رفاهية وعهد الاعتدال واللين الذى امتازت به أيامه وأيام من أتى بعده، فقد أطلق سراح المسجونين إلاّ من كان محبوساً فى دم أو معروفاً بالفساد فى الأرض ، كذلك استخرج الذهب والفضة والتى ذخرها المنصور والتى لا تُعد ولا تُحصى وفرقها على الناس ومن أعماله الجليلة، كسى المهدى الكعبة بأفخر الكسوة وقسم أموالاً ضخمة فى مكة المكرمة وصرفها فى مصارف الخير ، وكان قيمة ذلك ما كان معه مما جلبه من العراق ومقداره ألف ألف درهم، كما أجرى العديد من الإصلاحات منها بناء القصور فى طريق مكة وكانت أوسع من القصور التى بناها السفاح من القادسية إلى زبالة.

كما أمر باتخاذ المصانع فى كل منهل وهى أحواض تبنى وتملأ من مياه الآبار حتى يكون الاستقاء سهلاً على رجال القوافل الذين لا ينقطع مرورهم من تلك الجهات كما عمل على استرضاء أهل الحجاز واكتساب مودة أهل الشام وزع عليهم الأموال.

كما أمر بتوسيع مسجد البصرة ليسع الناس جميعاً فلا يتزاحم الناس فى وقت فيجدون

---

(١) الشيخ محمد الخضري : الدولة العباسية ، ص ١٠٢.

(*) المهدي : هو أبي عبد الله محمد بن أبي جعفر المنصور محمد بن عبد الله الهاشمي العباس، الثالث من خلفاء بني العباس وأمه أم موسى بنت منصور الحميري ومولده بايذج في سنة سبع وعشرين ومائة ، وقيل ١٢٦ في جمادي الأخر بويع بالخلافة بعد موت ابيه المنصور بعهد منه إليه وكان جواد ممدحاً ، وكان مدة عمرة ستاً وعشرين سنة وتخلف بعد عمه المستعين بالله . أنظر كلاً من : تاريخ الخميس في أحوال نفس نفيس ، للديار بكري ، المجلد الثاني ، ص ٣٣٩ ، ٣٤٠ ؛ ومورد اللطافة في من ولي السلطنة والخلافة ، أبو المحاسن ، المجلد الأول ، ص ١٢٣.

(٢) السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٢٧٢.

السعة والراحة أمامهم[١] وغيرها من الأعمال لا يكفى المقام لذكرها . **أما على صعيد المواجهة المعادية لحُكمه :** فقد قضى على الحركات المعادية له ؛ منها حركة المقنع الخراساني وحركة يوسف البرم في خراسان ، وحركة عبد الله بن مروان بن مهند الأموى فى الشام ، وحركة الخوارج بقيادة عبد السلام بن هشام اليشكرى وغيرها من الحركات المناهضة لحكمه.

توفى المهدى بعد أن خلع عيسى بن موسى من ولاية العهد وعهد إلى ولديه موسى الهادى ثم هارون الرشيد على التوالى ، ويقال سبب موته أن إحدى جواريه وضعت سماً فى المأكل لجارية أخرى فأكل منه المهدى فمات[٢] ثم جاء بعده أبو محمد موسى الهادى.

أبو محمد موسى الهادى :

وولى موسى بن محمد بن أبى جعفر المنصور فى اليوم الذى مات فيه أبوه ، وكان موسى يومئذ بجرجان، وأمه الخيزران أم ولد، بويع ببغداد وأنفذت البيعة إليه وهو بجرجان ، ثم قدم الهادى ببغداد وتوفى موسى الهادى يوم الجمعة بموضع يقال له عيساباذ فى سواد العراق ، وذلك يوم الجمعة لأربع عشرة ليلة مضت من شهر ربيع وكانت ولايته أربعة عشر شهراً إلا ست ليال ، وصلى عليه أخوه هارون الرشيد بن الهادى ، وكان نقش خاتم الهادى "الله ربى" ، ثم تولى بعده هارون الرشيد وكان عهد الرشيد واسطة عقد المدة العباسية ، وصلت فيه الخلافة إلى أفخم درجاتها صولة وسلطاناً وثروة وعلماً وأدباً ، ارتفعت فيه حضارة الدولة العلمية والأدبية والمادية إلى أرقى درجاتها ، ووصل ترف الأمة فى حاضرة الدولة وغيرها من الحواضر إلى حد يؤذن بقرب الهبوط ، وكان فى عهد الرشيد فى كبار الرجال من تزدان بهم الممالك من رجال الإدارة والحرب فعظمت الهيبة فى الداخل والخارج، وكانت أخلاق هارون مما يساعد على هذا الرقى[٣].

والخلفاء العباسيون كانوا سبعة وثلاثين خليفة، لم يكن منهم عربى الأم إلا ثلاثة خلفاء فقط هم: أبو العباس السفاح، المهدى أبو عبد الله بن جعفر المنصور ومحمد الأمين.

وقد حاولنا هنا فى هذا الفصل إعطاء نماذج من الدولة العباسية بإيجاز يوضح فيه علاقة الراعى بالرعية ذلك من خلال الأمور التى قام بها الخليفة داخل الدولة.

ولأن أيضاً الدولة الأموية أو العباسية وحدها تصلح أن تكون رسالة دكتوراه ، لذا حاولنا الإيجاز ، ومع ذلك لابد لنا من القول أن هناك نقطتين رئيسيتين تميزان بين الدولة

---

(١) انظر: د. عبد المنعم الهامش : الخلافة العباسية ، ص ١٦٣ وما بعدها .

(٢) المصدر نفسه، ١٧١، ١٧٩.

(٣) الخضري : الدولة العباسية ، ص ١٢٨.

العباسية وبين الدولة الأموية وهما:

الأولى : أن القوى الاجتماعية التى استندت إليها الدولة العباسية كانت إلى حد كبير تتكون من عناصر غير عربية ، ولقد لعبت الشعوب الغير عربية والتى اعتنقت الدين الإسلامى وخصوصاً الفرس دوراً كبيراً فى الإضطرابات السياسية التى أدت إلى اندحار الأمويين ، وذلك سعياً منها فى الحصول على نصيب أكبر من المشاركة السياسية فى وجه الهيمنة الكبيرة للعرب. كما أن حكم العباسيين جاء نتيجة التحالف بين الفاتحين العرب والارستقراطية الفارسية التى اعتنقت الدين الإسلامى فى خراسان والذى بدوره أدى إلى مزيد من التحول نحو حكم ملكى مطلق زاد رسوخاً نتيجة للتوسع فى استخدام العناصر غير العربية التى هجنت الدولة الإسلامية بالتقاليد الملكية والفلسفة السياسية الفارسية.

الثانية : هى امتداد للأولى فقد مارس التأثير الفارسى تأثيراً ضخماً على المناخ السياسى السائد فى الدولة العباسية وعلى نمطها فى الحكم ، إذ أنها كفت عن أن تكون امبراطورية عربية وتحولت إلى دولة إسلامية فى المقام الأول ذات انتماءات عنصرية وسياسية متعددة.

وبدأت الدولة العباسية تسقط تدريجياً مثلها فى ذلك ، مثل الامبراطورية الرومانية التى انهارت قبل ستة قرون تحت سيطرة البرابرة القادمين من وراء الحدود ، وازداد التفتت السياسى للعالم الإسلامى فى الفترة ما بين ٩٥٠ و ١٢٥٨م ومع فقد الخلفاء العباسيين لمعظم سلطاتهم بدأت الدولة تتخلى تدريجياً عن تعاليم وأحكام الشريعة كدليل للعمل والسلوك ، وتحولت إلى ديكتاتورية زمنية مطلقة تخضع لأحكام تعسفية أطلق عليها ابن خلدون – الملك الطبيعى ، وزاد من تعجيل انهيار الخلافة العباسية تعرضها للخطر حين أصاب الخراب الأقاليم الشمالية الشرقية (١٢٢٠–١٢٢٥م) على يد المغول الوثنيين بقيادة جنكيز خان ، الذين جاءوا من الأحراش الآسيوية لبلاد الفرس وفى عام ١٢٥٨م احتلت الموجة الثانية من المغول هولاكو خان فارس والعراق لفترة من الزمن ودمرت عاصمة الخلافة فى بغداد وقتلت آخر الخلفاء العباسيين(١).

يتضح لنا مما سبق : أنَّ الخلافة طرأ عليها تطورات كثيرة أثناء تاريخها الطويل ففى الخلافة الأولى والتى تمثل العصر الذهبى للحكم الإسلامى وتعد مثالاً يحتذى به حيث نجد فى هذه الفترة الشئون الدنيوية تتبع الأحكام الشرعية، وتتوفر فيه الشورى باعتبار صنع القرار يكون

---

(١) انظر : د. محمد محمود ربيع : النظرية السياسية لأبن خلدون، دراسة مقارنة في النظريات الإسـلامية والفكر السياسي الإسلامي ، دار الهنا للطباعة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨١م ، ص ١١٩، ١٢٠.

للأمة ، كما نجد أيضاً فى هذه الفترة تتركز فى يد الخليفة معظم السلطات.

أما فى الحكم الأموى والذى يعتبر الفترة الثانية من الخلافة والتى قامت برئاسة معاوية بن أبى سفيان والذى يعتبر الحكم فى هذه الفترة حكم مركزى حيث حل محل نظام الشورى الأول نظام بيروقراطى فى اتخاذ القرار فى ظل الدولة الأموية.

ثم تأتى الفترة الثالثة وهى فترة الحكم العباسى على يد السفاح وبمساعدة أبو مسلم الخراسانى ، والذى ضمن ولاء غير العرب لبنى العباس لكنه أهم ما يميز الحكم العباسى.

حيث الإدارة لم تعد مركزية ، وذلك بنقل سلطات الإمام للأمراء والقضاة وعمال الأمصار ، وتوقف العمل بنظام الشورى فى صنع القرار ، كذلك تركز السلطة فى شخص الخلفاء إلى الوزراء والأمراء .

الفصل الرابع

العقد الاجتماعي عند مفكري الإسلام

لقد بذل الفقهاء المسلمون جهداً كبيراً لكي يثبتوا أن الإسلام يوجب إقامة حكومة، وشذت عن إجماعهم قلة من الخوارج ذهبت إلى نفي حاجة المجتمع لمثل هذه الحكومة ، وقد أبان الفقهاء أنه لا يوجد في الإسلام تفرقة بين سلطة دينية وسلة دنيوية ، وإنما هي سلطة واحدة يقوم على رأسها خليفة تهدف إلى حماية الدين وسياسة الدنيا به ، وبذلك فإن هذه السلطة تستند إلى أحكام الشريعة وتستمد قوتها منها .

ولقد أسهم في وضع أسس نظرية السلطة في الدولة الإسلامية على مر الزمن عديد من الفقهاء ، منهم الفارابي ، الماوردي ، ابن أبي ربيع ، وابن خلدون .

ومن خلال هؤلاء الشخصيات ، نحاول إيجاد ملامح العقد الاجتماعي عندهم .

أولاً : أبو النصر الفارابي : (*)

يتحدث الفارابي في القسم الثاني من كتاب أهل المدينة الفاضلة "القسم الاجتماعي" ، عن بيان الحاجة إلى الاجتماع البشري ، أي حاجة الإنسان إلى أخيه الإنسان في إشباع متطلباته الأساسية والاجتماعية والروحية ، علماً بأن إشباع هذه المتطلبات يعتمد على توافر القوام المادي والكمال المعنوي في المجتمع الإنساني الذي تحدث عنه الفارابي .

فالفرد برأي الفارابي مدني بطبعه ميال للاجتماع بغيره من الأفراد ؛ لأنه لا يستطيع أن يحقق اكتفاءه بنفسه كما لا يستطيع أن يحقق كماله بنفسه . وقد أطلق على الإنسان "الحيوان المدني " نسبة لطبيعته هذه ، ولكن الفرد مدفوع بطبيعته للاجتماع مع غيره لا لمجرد سد احتياجاته ، كما رأي أفلاطون ولكن لتحقيق كماله ، وعليه كان أقرب لأرسطو من أفلاطون إلا أن الفارابي يؤكد دائما على ضرورة الاجتماع السياسي بالنسبة للفرد لا كفاية ولكن كوسيلة لتحقيق كماله .

(*) هو أبو نصر محمد بن محمد طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابي مدينته فاراب وهي مدينة من بلاد الترك في أرض خراسان ، كان فيلسوفاً وإماماً فاضلاً ، أتقن العلوم الحكمية وبرع في الرياضة ، كان في أول أمره ناطوراً في بستان بدمشق ، وهو على ذلك دائم الاشتغال بالحكمة والنظر فيه والتطلع إلى أراء المتقدمين ، وشرح معاينها وكان ضعيف الحال حتى أنه كان في الليل يسهر للمطالعة والتصنيف ، ويستضيء بالقنديل الذي للحارس حتى عظم شأنه وظهر فضله واشتهري تصانيفه.
هذا فضلاً على أنه لقب بالمعلم الثاني ويرجع السبب في تلقيبه بالمعلم الثاني إلى مكانته الكبيرة في الفلسفة ووفرة إنتاجه فيها ومتابعته لدراسات أرسطو ، وشرحه لنظرياته ، حتى لقد اعتبر أكبر الفلاسفة من بعده ، وأعظم ناشر وموضح لأرائه ، ولما كان أرسطو قد اشتهر بلقب "المعلم الأول " لذلك أطلق على خليفته في عالم الفلسفة وناشر آرائه لقب "المعلم الثاني "ينظر كل من : ابن أبي اصيبعة ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، دار الثقافة ، الطبعة الثالثة ، لبنان ، ١٩٩٨م ، الجزء الثالث ، ص٢٢٣؛ والمدينة الفاضلة للفارابي ، د. على عبد الواحد وافي ، دار عالم الكتب ، ص٥ ، ٦.
وأيضاً ، د. أنور الرفاعي : الإسلام في حضارته ونظمه "الإدارية والسياسية والأدبية والعلمية والاجتماعية والاقتصادية والفنية ، دار الفكر ، الطبعة الثالثة ، دمشق ، ١٩٨٣م ، ص٦٧٨، ٦٧٩ .

وفي هذا الصدد يقول : وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه .وكل واحد من كل واحد بهذه الحال [١]، فالدولة إذا ظاهرة طبعيية كنتاج لطبيعة الفرد . حيث يقول في هذا الصدد : وإن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطاً فيما ينبغي أن يسعى له إنسان أو ناس غيره ، وكل إنسان من الناس بهذه الحال ، وإنه كذلك يحتاج كل إنسان فيما له أن يبلغ من هذا الكمال إلى مجاورة ناس آخرين واجتماعه معهم . وكذلك في الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوي ويسكن مجاوراً لمن هم في نوعه ؛ فلذلك يسمى الحيوان الإنسي والحيوان المدني " [٢].

فالاجتماع الغرض منه تحقيق الكمال بالنسبة للفرد والجماعة فهو ليس غاية في حد ذاته بل الوسيلة لتحقيق السعادة ، واعتقد أنه هنا قريب جداً من أرسطو كذلك يعتبر اجتماع الجماعة الإنسانية في المعمورة كلها أول تلك الاجتماعات وأعظمها ، أي هي بمرتبة مفهوم الدولة – الأمة وتعلو مفهوم الإقليم الذي هو جزء من الدولة .

وعندما يتطرق إلى مفهوم التعاون فإنه ينطلق من آلية تصاعدية فيجعل المنزل جزءاً من السكة ، والسكة جزءاً من المحلة ، والمحلة جزءاً من القرية ، والقرية جزءاً من المدينة (الدولة) ، والدولة جزءاً من المعمورة[٣].

وعندما يتحدث الفارابي عن المدينة الفاضلة فإنه يستطرد عن كل أنواع الاجتماعات ماعدا المدينة (الدولة) لأنه يهدف الحديث عن مدينة فاضلة أي تناول كافة أنواع المجتمعات كما هي تناولاً وصفياً بما هو كائن ، في حين تناول المدينة "الدولة" كما ينبغي أن تكون بصيغتها المثالية الفاضلة .

ويقسم الجماعات الإنسانية حسب حجم السكان إلى جماعات ، عظمى ووسطي وصغرى، والجماعة هي جماعة أمم كثيرة تجتمع وتتعاون ، والوسطي هي الأمة ، والصغرى هي التي تحوزها المدينة وهذه الثلاثة هي الجماعات الكاملة ، فالمدينة هي مراتب الكمالات ومقياس الفضيلة في المجتمعات عظمى أو وسطي أو صغرى عند الفارابي هو التعاون ، فهو يقول : فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء تنال بها السعادة في الحقيقة

---

[١] د. علي عبد الواحد وافي : المدينة الفاضلة للفارابي ، دار عالم الكتب ، القاهرة ، ١٩٧٣م، ص٣٣.

[٢] الفارابي (أبو نصر محمد بن طرخان) : تحصيل السعادة ، تحقيق وتقديم وتعليق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس ، الأندلس ، ١٩٨١ ، ص٦١ ،٦٢ .

[٣] انظر : د. جعفر عبد المهدي صاحب : في الفلسفة السياسية منذ العصور القديمة حتى الثورة الفرنسية ، دار النخلة للنشر ، الطبعة الأولى ، طرابلس ، ليبيا ، ١٩٩٧م ، ص١٣٦.

هي المدينة الفاضلة والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل . والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة وكلها المعمورة الفاضلة إنما تكون إذ كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة (١).

فالفارابي متأثر باتساع الدولة الإسلامية المكونة من عدة شعوب حيث يرى أنها الاجتماع الكامل ، بعكس فلاسفة الإغريق الذين يرون أن المجتمع الطبيعي الكامل هو مجتمع المدينة وفقا لمجتمعاتهم المكونة من مدن صغيرة أما الدول الكبيرة أو الإمبراطوريات فقد كانت في ظنهم مجتمعات فاسدة .

ويؤكد الفارابي على موضوع الإدارة حينما يشبه المدينة بالكائن الحي ويقيم أعضاءها درجات تشبه أهمية الأعضاء في الجسم ، فرئيس المدينة بمنزلة القلب في جسم الإنسان ، وتتصل به أعضاء أخرى أقل مرتبة منه وتأتي أعضاء أخرى أقل وهكذا حيث يقول: " والمدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه ، وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس هو القلب ؛وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس ؛وأعضاء آخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة . فهذه في الرتبة الثانية ؛ وأعضاء أخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه الرتبة الثانية ...... ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترأس أصلا " (٢).

وهنا نلاحظ أن الفارابي يفرق بين تعاون الأعضاء في الكائن الحي وبين تعاون أعضاء المدينة (الدولة) إن أعمال أعضاء البدن طبيعية ، أما أعمال طبقات أهل المدينة فمصدرها الإدارة أو الملكات الإرادية التي تحصل لهم وهي الصناعات وما شاكلها ، وكأن مفهوم العقد الاجتماعي عند الفارابي يقصد به أن الاجتماعات البشرية تتم عن وعي وإرادة من أجل تعاون منشود يرغب فيه أفراد الجماعة لنيل كمالاتهم فمحصلة الاجتماع في المدينة هي : قيام الصداقة بين أعضائها ، فتولد منهم عندئذ ينابيع المحبة وتقودهم إلى السعادة الحقة التي يبحثون عنها وستكون المدينة خالية من الأشرار والآثام ومن العبودية(٣).

وعليه يؤكد الفيلسوف أنَّ هذا الترابط فطرى في الأفراد ؛ لأنهم يحتاجون إليه فيما

---

(١) د. علي عبد الواحد وافي : المدينة الفاضلة للفارابي ، ص٣٧ .

(٢) المرجع السابق : ص٣٨ ،٣٩ .

(٣) انظر : د. جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان ؛ الكندي والفارابي ، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، ١٩٨٣م ، ص١٤٩.

بينهم كي يحصل لهم الكمال الذي لأجله جعلت الفطرة طبيعية في الأفراد .

كما أنه يتحدث عن أدق التفاصيل في مدينته مثل طبيعة النظام المالي وحالة إعلان الحرب ووضع المباني ومواصفات السكن الحصين ، وربط بين وضع السكن وبين حالة الخوف والجبن لدي الإنسان ، إذ أنه اثني على بيوت الشعر ، فاعتبر البدو من ساكنيها أكثر شجاعة وإنهم يتميزون بالقوة والجلد.

لذا وجب على (مدبر المدينة) أن يراقب أمر السكنة والساكنين معاً كما أنه يحدد طبيعة المنزل اجتماعياً فيحصرها في أربعة حدود : زوج وزوجة ، ومولى وعبد ، ووالد وولد ، وقُنْية ومقتني ، والذي يدير هذه جميعها هو رب المنزل الذي منزلته كالمنزلة مدبر المدينة ذاتها .

حيث يقول : إن المدينة والمنزل قياس كل واحد منهما قياس بدن الإنسان ....فإن الرأس والصدر والبطن والظهر واليدين والرجلين قياسها من البدن قياس منازل المدينة من المدينة [1].

ويحدد الحكيم أجزاء مدينته بخمس فئات من الناس :

١) الأفاضل فهم الحكماء والمتعقلون وذوو الآراء في الأمور المهمة.

٢) حملة الدين وذو الألسنة ، وهم الخطباء والبلغاء والشعراء والكتاب ومن يجرى مجراهم وكان في عدادهم.

٣) المقدرون وهم الحسبة والمهندسون والأطباء والمنجمون ومن يجرى مجراهم .

٤) المجاهدون وهم المقاتلة والحفظة ومن عُدّ منهم .

٥) وأخيراً الماليون وهم مكتسبو الأموال في المدينة ، مثل الفلاحين والرعاة والباعة ومن جرى مجراهم[2].

هذا التقسيم حسب وجهة نظر د- جعفر آل ياسين أقرب إلى روح الافلاطونيات الوسطي ، رغم أني أقول إنَّ مثل هذه التقسيمات أو الشرائح موجودة في المجتمع العربي الإسلامي .

ولكن فهم طبيعة آراء الفارابي هذه لا تكون إلا بالتعرف على النظرة العضوية للدولة عامة : حيث نظر إليها ككائن حي تعمل أجزاؤه في تناسق وانسجام بحيث يؤدي كل عضو الدور المحدد له لحياة الكائن ، وبحيث يصيب الخلل الذي يحيق بأي عضو بقية الأجزاء

---

[1] الفارابي : فصول منتزعة ، تحقيق فوزي نجار ، بيروت ،١٩٧١م ، ص٤١ ،٤٢ .

[2] د. جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان : الكندي والفارابي ، ص١٥١ .

بالضرر والأذى . أما القلب بالنسبة لهذا الكائن الحي فيتمثل في الرئيس : الذي تتوقف عليه حياة الكائن كلها . ومن ثم كان دوره جوهرياً كمصدر للحياة والحركة للدولة ككل ، بل إنه كالقلب هو الذي ينشأ أولاً ثم تتلوه بقية الأجزاء التي يمدها بالحياة .

حيث يقول : " وكما أن القلب يتكون أولاً ، ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن ، والسبب في أن تحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها ؛ فإذا اختل فيها عضو كان هو المرفد(*) بما يزيل عنه ذلك الاختلال . كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها ، والسبب في أن تحصل الملكات الإدارية التي لأجزائها ؛ وفي أن تترتب مراتبها ؛ وأن اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله [1]. وتتناسق الأعمال في المدينة تناسقاً عملياً جادا ، بحيث يقاس العمل بغايته ونفعه ، وصفه التعقل في صاحبه وإتقانه لصنعته ، ويأتلف أعضاؤها تألفاً تاماً يرتبط بروابط المحبة والعدل وأفعال الخير ، وتجتمع كلها لتحقيق فعل الفضيلة الذي يهدف إلى معرفة الإنسان والعالم وعلاقته بالموجود الأول . ومتى اتفقت آراء أهل المدينة حول هذه الأمور حققت المدينة سعادتها المطلوبة .

وتعتبر أهم صفة من تلك الصفات هي (العدل) حيث تقسم خيرات المدينة المشتركة على جميع أهلها ، ويقصد بالخيرات هي السلامة والأموال والكرامة والمراتب وسائر الأمور الأخرى ، كما يبدو أن الفارابي يؤمن ما يعرف عندنا في الوقت الحاضر بأهل الاختصاص، حتى تكون مدينته خالية من العاطلين الاتكاليين .بحيث ينبغي على كل فرد أن يفوض إليه صناعة واحدة يفرد بها ، وتكون هذه الصناعة أما في صنف الخدمات العامة ، أو في فئة مرتبة الرئاسة ، ولا يسمح بمزاولة أكثر من عمل واحد ، لأن في تعدد الأعمال ضرر اجتماعي يضعف طبيعة الاختصاص في الصناعة الواحدة ، ويؤدي إلى سوء الاختيار مع فقدان الوقت المخصص للعمل الواحد على حساب العمل الأخر ويستحسن أن لا يترك في المدينة من لا يمكنه بوجه ما أن يقوم بشيء من الأعمال النافعة فيها . وتتفاضل المدينة في الخدمة والرئاسة طبقاً لما فطر عليه أصحابها وأعراف – والرئيس هو الذي يرتب هذا التفاضل حسب استئهال كل واحد لرتبته سواء كانت رتبته محسوبة على الخدمة الاجتماعية أو في نطاق رئاسة الدولة [2]. وهذا يعني توجيه لقدرات والمواهب ، واختلاف الأفراد فيها ، حتى تؤدي إلى الإنتاج الأحسن للمدينة ومجتمعها ونيل السعادة ، ولكن الفارابي يرى أنَّ

(*) المرفد: أعطاه أو أعانه .

(1) د. علي عبد الواحد وافي : المدينة الفاضلة للفارابي ، ص٤٣ ،٤٤ .

(2) انظر: أبو نصر الفارابي : السياسة المدينة الملقب بمبادئ الموجودات ، حقيقة قدم له وعلق عليه د. فوزي نجار ، بيروت ١٩٦٤ م، ص٨٣.

المجتمع يحتاج إلى أفراد يعتبرون الوحدات العاملة التي تحقق أهدافه ، والتي تتمثل في القيادة فما هي صفات القيادية الواجب توفرها فمن يتولى السلطة في الدولة أو (المدينة).

صفات رئيس المدينة :

يعتقد الفارابي أنّ الرئيس هو مصدر السلطة العليا وهو المثل الأعلى الذي تتحقق في شخصيته كافة الصفات الجيدة ، وهو مصدر الحياة المدينة ودعامة نظامها ، وتعتبر مكانة الرئيس في الآخرين مكانة مركزية لا يمكن تجاوزها أو الاستغناء عنها ، لذا فالرئيس هو الذي يقود الآخرين ولا يقاد من قبلهم ، وهو القائد الأول للمدينة الفاضلة ورمز وجودها واستمراريتها وقوتها [1].ولا يمكن أن يكون الرئيس قائداً للمدينة وأهلها إلاّ إذا توافرت عنده صفات غريزية فطرية وصفات مكتسبة من البيئة التي يوجد فيها وأهم خصائصها الآتي :

١) أن يكون تام الأعضاء ، قواها مؤاتية أعضاءها على الأعمال التي شأنها أن يكون بها، ومتى هَمَّ بعضو ما من أعضائه عملاً يكون به ، فأتي عليه بسهولة .

٢) إن يكون جيد لحفظ لما يفهمه ويراه ولما يسمعه ويدركه وأن يكون قوى الذاكرة لا ينسي ما سمعه من الآخرين وما شاهده عنهم .

٣) أن يكون جيد الفطنة وذكياً وقادراً على استيعاب كافة القضايا والمسائل التي تثار أمامه .

٤) أن يكون صادقاً ومحباً للصدق وأهله ، وأن يكون بعيداً عن الكذب ، ومبغضاً للكذب وأهله .

٥) أن يكون محباً للعدل وأهله ومبغضاً للجور الظلم وأهلها .

أما الخصائص المكتسبة التي يحصل عليها القائد من محيطه ومجتمعه وأهله وأصحابه وكافة القوى والمعطيات المؤثرة فيه وهي كالآتي :

١) أن يكون لديه القدرة على الاستنباط ويكون فيما يستنبطه محتديا حدو الأئمة الأولين .

٢) أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التي أقرّها الأولون للمدينة محتدياً بأفعاله كلها حذو القادة الصالحين والأئمة الخيرين الذين جاءوا قبله.

٣) أن تكون لديه الخبرة والممارسة في شئون الدفاع والحرب ، وأن يكون ملماً بتقنيات الأسلحة والدفاع والهجوم والمناورة بالقطعات باعتباره القائد الأعلى للجيوش .

٤) ضرورة اختيار هؤلاء القادة ومنحهم حق قيادة المدينة ، أو المجتمع الفاضل ، بمعني

---

[1] الفارابي (أبو نصر) : كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة ، قدم له وعلق عليه د. ألبير نصري نادر ، دار المشرق ، الطابعة الثانية ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، لبنان ، بدون تاريخ ، ص١٢٠.

أنه أكّد على ضرورة القيادة الجماعية ، أي إن الجماعة تمنح حق الحكم بـدلاً مـن الفـرد .

٥) تمتع القائد بالخاصية الدينية والصوفية والتي اشتقها الفـارابي مـن جـوهر الـدين الإسلامي حيث تأثر بمبادئه وفلسفته وتعاليمه .

٦) لابد أن يكون رئيس المدينة حكيماً وفيلسوفاً ومتعقلاً بما يفـيض عليـه الله سـبحانه وتعالى ولابد له أن يكون قد وصل إلى أقصى مراتب الإنسانية .

وأسمي درجات السعادة المعنوية [١] ، لذا فهو إنسـان ميتـافيزيقي ، والواضـح أن الفارابي يمزج بين الشروط الفطرية والمكتسبة والروحية ، بينما يقتصر أفلاطون على شرط أن يكون الرئيس فيلسوفاً .

وعليه ملخص ما يذكره في صفات الرئيس قوله : إن الرئيس الحقيق هو رئيس الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة كلها ولا يجوز أن يكون فوقه رئيس أصلاً ، بل هو فوق الجميع ، وليس في وسع كل إنسان أن يكون رئيسا ؛ لأن الرئاسة لا وجود لها في كل شخص، وإنمـا يكون الرئيس إنساناً استكمل جميع الصفات الحسنة ، فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل وتكون القوة المتخيلة قد استكملت عنده بالطبع حتى صارت قادرة في اليقظة أو في وقت النوم، وأن تقبـل الجزئيات عن العقل الفعّال هو الذي يصلح للرئاسة ، فيفيض عليه ما يفيض من الله على العقل الفعال ، ويكون حكيماً وفيلسوفاً ..... [٢].

لذا يعد الفارابي وظيفة الرئيس من أخطر الوظائف ؛ لأنه السلطة العليا التي تسـتمد منها جميع السلطات وهو المثل الأعلى الذي ينتظم جميع الكمالات فهو مصدر نظامها ومنزلته من سائر أفرادها كالقلب من أعضاء الجسم ولذلك لابد حسب وجهة نظر الفارابي من تـوفر الصفات الفطرية والمكتسبة في الرئيس . هذا ومع تأكيد الفـارابي علـى " ضـرورة تميـز الرؤساء بالقوة الفكرية التي تمكنهم من استنباط ما هو خير وفاضل لشعوبهم . ومؤكداً علـى تلك القوة الفكرية لا تتوفر في أي شخص وأنه بقدر قوتها وعظمتها بقدر قوة وعظمة الرئيس، فالملوك في رأيه ليسوا ملوكاً بالإرادة فقط – حيث لا يصلح أي شخص للرئاسة ولكنهم ملوك ورؤساء بالطبيعة والملكات التي يمتلكونها [٣] .

---

[١] د. زيدان عبد الباقي : التفكير الاجتماعي ، نشأته وتطوره ، دار النشر الثقافيـة ، القـاهرة ، ١٩٧٢م ، ص٨٦-٨٧.

[٢] الفارابي (أبو نصر) : كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، قدم له وعلق عليه الدكتور البير نصري نادر ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٧٣م ، ص١٢٠ ، ١٢٥.

[٣] د. حورية توفيق مجاهد : الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبـده ، الطبعـة الثالثـة ، ١٩٩٩ م ، ص١٩٥ .

ورغم ذلك فإن هذه الصفات مكتملة في شخص واحد أمرٌ عسير ، إلا أنه أكد على أمر هام قوامه أن الدولة الفاضلة لا يمكن أن تتحقق إلا في ظل حاكم فاضل والحاكم الفاضل يمكن أن يعيش في مجتمع غير فاضل ، فالملك فاضل بما لديه من قوة فكرية وأخلاقية وسمو نفسي بصرف النظر عما إذا استفاد منه المجتمع أم لا ، وسواء لقي التقدير لمكانة أم لا ، حيث رأي أن الخطأ في هذه الحالة هو خطأ المجتمع وليس خطأ الحاكم حيث يقول الفارابي في هذا المجال : والفيلسوف بالحقيقة هو الذي تقدم ذكره ، فإذا لم ينتفع به ، وقد بلغ ذلك المبلغ ، فليس عدم النفع به من قبل ذاته ، ولكن من جهة من لا يصغي ، أو من لا يرى أن يصغي إليه فالملك أو الإمام هو بماهيته وبصناعته ملك وإمام ، سواء وجد من يقبل منه أو لم يجد أطيع أو لم يطع ، وجد قوماً يعاونونه على غرضه أو لم يجد ، كما أن الطبيب طبيب بمهنته ولا بقدرته على علاج المرضي ، وجد مرضى أو لم يجد ، وجد آلات يستعملها (في فعله) أو لم يجد ، كان ذا يسار أو فقر ، إذ ليس يزيل طبه ألا يكون له شيء من هذه ، كذلك لا يزيل إمامة الإمام ولا فلسفة الفيلسوف ولا ملك الملك ألا تكون له آلات يستعملها في أفعاله ولا ناس يستخدمهم في بلوغ غرضه [1].

أنواع المدن المضادة للمدينة الفاضلة :

يقول الفارابي هناك أربعة أنواع أساسية من المدن المضادة للمدينة الفاضلة وهن ، الجاهلة ، والفاسقة والمبدلة والضالة ، وهو لا يكتفي بذكرهن فقط وإنما يعطي تعريفاً لكل منهن وهن كالآتي :

١- المدينة الجاهلة (ويقال : الجاهلية) :

فهي التي لم يعرف أهلها السعادة ، بل ظنو ، أن الخير إنما هو في الملذات البدنية وأن الشقاء هو آفات البدن .

والمدينة الجاهلة في الحقيقة اسم جامع لعدد من المدن التي تجهل حقيقة السعادة وتميل إلى الأوجه المختلفة من السعادة الظاهرة ومن هذه المدن الفرعية :-

أ. المدينة الضرورية التي يقصد أهلها أن ينالوا الحاجات البدنية الضرورية من المأكل والملبس والمسكن .

ب. المدينة البدالة (التجارية) التي يقصد أهلها جمع ثروة ويجعلون الثروة غايتهم من الحياة ثم لا ينتفعون بها انتفاعاً صحيحاً .

ج. مدينة الخسة : الشقوة ، ومقصد أهلها التمتع بالطعام والشراب واللذات البدنية المتعلقة بحسهم وخيالهم والميل إلى الهزل واللعب .

[1] المرجع السابق ، ص ٢١٣، ٢١٤.

د. مدينة الكرامة (الوجاهة) التي يقصد أهلها أن يكونوا مشهورين ممدوحين بين الأمم وعند أنفسهم .

ر. مدينة التغلب ، ومقصدهم التسلط على غيرهم ، ولذتهم محصورة في ذلك .

ز. المدينة الجماعية (الإباحية) التي يريد أهلها أن يعيشوا على هواهم يفعلون ما يريدون، وكل ملك من ملوك هذه المدن يجعل همه التسلط على أهل مدينته لينال هو الحظ الأوفر من الغايات التي يسعى إليها أهل مدينته [1].

٢- المدينة المبدلة :

وهي التي كانت فاضلة ثم تبدلت حيث يقول الفارابي عنها : فهي التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها ، غير أنها تبدلت فدخلت فيها أراء غير ذلك واستمالت أفعالها إلى غير تلك " [2].

٣- المدينة الفاسقة :

وهي التي يعرف أهلها الآراء الفاضلة ، ولكنهم يسلكون مسلك أهل المدن الجاهلة حيث يقول : وهي التي آراؤها الآراء الفاضلة ، وهي التي تعلم السعادة والله عز وجل والثواني (الملائكة) والعقل الفعال ، وكل شيء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها ، ولكن تكون أفعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلية [3].

٤- المدينة الضالة :

وهي التي تعتقد أن السعادة تكون بعد الموت ثم تعتقد آراء فاسدة في الله (أنه يجلس على عرش مثلاً) وفي العقول الثواني (أنهم ملائكة) وهم لم يفطنوا إلى أن تلك الأمور الماورائية التي جاءت في الدين يجب أن تفهم على أنها تمثيلات وتشبيهات فقط ، ويكون رئيسها ممن أوهم أنه أوحى إليها من غير أن يكون قد أوحي إليه ، ويكون قد استعمل في ذلك (في تفهيم ذلك لأتباعه التمويهات والمخادعات والغرور) [4].

وملوك هذه المدن مضادون لملوك المدن الفاضلة ، وأهل هذه المدن مضادون أيضا لأهل المدن الفاضلة وربما يتساءل المرء لماذا ؟ لاختلاف الفريقين في الاعتقاد والفهم لحقائق الأمور .

---

[1] انظر : الفارابي (أبو نصر) : كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، قدم له وعلق عليه البير نصري نادر ، ص١٣١، ١٣٢ ، ١٣٣.

[2] المصدر السابق ، ص١٣٣ .

[3] نفس المصدر السابق ، ص١٣٣ .

[4] انظر المصدر السابق ، ص١٣٣ .

وأهل سائر هذه المدن تنقلب المفاهيم لديهم وتكتسب نفوسهم هيئات ردئية تزداد مع الزمن ويتمكن المرض من نفوسهم ، حتى أنهم ليلتذون بخبيث فعالهم وقبيح خصالهم وسوء آرائهم .

ويضرب الفارابي لهم مثلاً : بمرضي الأبدان الذين لا يحسون طعم الأشياء الحلوة ويستمرئون مر المذاق ، ويؤكد أن من المرضي من لا يشعر بعلته ، ومنهم من يظن مع ذلك أنه صحيح ويقوى ظنه بذلك حتى لا يصغي إلى قول طبيب أصلاً كذلك من كان مريض النفس لا يشعر بمرضه ويظن أنَّه فاضل صحيح النفس ولا يصغي إلى قول مرشد ولا معلم (١).

ويقول الفارابي : أن مصير هؤلاء الجاهليين إلى العدم والانحلال إلى مادة الاسطقسات (*) ، على مثال ما يكون عليه البهائم والأفاعي (٢).

ولا ينهي الفارابي مدينته عل نحو ما ذكرنا فقط بل يذكر النوابت وهم أهل الجريمة يعدون خطراً على الاجتماع البشري . وقد ألزمت الشريعة الحاكم بمطاردتهم وعقابهم وهم البغاة وقطاع الطرق واللصوص والقتلة .. وكذلك البدو الرحل من الأعراب غير المتحضرين وقد وصفهم القرآن بأنهم أشد كفراً ونفاقاً (٣).

وقد قسم الفارابي النوابت إلى أنواع متعددة منها :

١. **المقتنصون** : وهم الذين وأن تمسكوا ظاهريا بالأفعال التي تنال بها السعادة الحقيقية إلا أنهم يقصدون من وراء ذلك اقتناص أهداف كاليسار أو الكرامة أو الفخر أو الرئاسة .

٢. **المحرفة** : وهم الذين يفسرون ويؤولون ألفاظ وأقاويل صاحب السنة ويحرفونها حتى يحققوا أهدافهم غير الفاضلة والقائمة على السعادة المظنونة مما ترفضه وتمنعه شرائع المدينة الفاضلة .

٣. **المارقة** : وهؤلاء لا يعرفون السنن الحقيقية كما هو الحال بالنسبة للمقتنصين ، ولا يحرفونها كم هو الحال بالنسبة للحرفة ، ولكنهم يسيئون فهمها : فهم ليس لديهم التصور الصحيح لأقوال وقصد صاحب السنة .

---

(١) انظر : المصدر السابق ، ص١٤١.

(*) الاستطقسات : كلمة يونانية تعني : العناصر الأربعة " الهواء ، النار ، الماء ، التراب " .

(٢) انظر : الفارابي (أبا نصر) : كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة ، قدم له وعلقه عليه البير نصري نادر ، ص١٤٢، ١٤٣.

(٣) د. محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام " المقدمات على الكلام والفلسفة الإسلامية " ، دار النهضة العربية ، الطبعة الثانية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٧٣ م، ص٢٦٩.

٤. **المزيفون** : وهم يعمدون إلى تزييف آراء وأقاويل واضع السنة سواء فيما بين أنفسهم أو بين غيرهم حيث أن لديهم تخيلاً خاطئاً للآراء وهم أنواع :

أ. فمنهم من لا يصر على رأي وينشد أساساً الحق ولكن مشكلتهم في التخيل الخاطئ وهؤلاء يمكن إصلاحهم .

ب. ومنهم من يصر على التزييف حتى وإن رفعوا مرتبة فهدفهم ما يقوى السعادة والحق في النفوس ، فموقفهم عن فهم وإصرار وليس عن جهل وسوء فهم .

ج. ومنهم من يذنب لا لسوء نية ولكن لقصور في أذهانهم عن تصور الحقيقة وبالتالي سوء فهمهم لها .

د. الأعمال الجهال : وهم الذين لا يرون شيئاً صادقاً فيما يدرك ، ويعتبرون أن كل من يدرك شيئاً هو كاذب [1].

وما الذي ينبغي أن يفعله رئيس المدينة الفاضلة بالنسبة لهذه النوابت التي تتطفل على مجتمعه ذاك ؟ ..... واجبه هو " إشغالهم وعلاج كل صنف منهم بما يصلحه خاصة ، أما بإخراج من المدينة أو بعقوبة أو بحبس أو يتصرف في بعض الأعمال وإن لم يسعوا له [2].

تحليل :

نجد أن مدينة الفارابي تقوم على ركنين هما العقائد والرئيس حيث يرى أنَّ الآراء والعقائد الصحيحة في الكون والإنسان والحياة هي طريق بناء المجتمع وسعادة أفراده ، ولكن تطبيق هذه المبادئ وحمل الناس عليها من مهام الرئيس الذي تتوفر فيه حسب وجهة نظر الفارابي المؤهلات الفطرية والمكتسبة التي تمكنه من أداء رسالته .

كما لاحظنا من خلال دراستنا للفارابي أنَّه لم يقدم منهجاً للحياة ولا دستوراً للحكم ولا خطة للاقتصاد ولا نظاماً لتربية ، وترى الباحثة ربما كان راجعاً إلى الفيوضات التي يتلقاها الحاكم أو الرئيس على مايسميه الفارابي بالعقل الفعال حيث يقوم بترجمة ما يفيض عليه لإرشاد الناس إلى ما ينبغي عمله لأنَّ الرئيس عنده فيلسوف ونبي .

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى تأكيد الفارابي على ضرورة الاجتماع الإنساني والتعاون البشري لبلوغ أقصى الكمال ونتهى إلى القضية التي تقول :

الإنسان مدني بالطبع ومحتاج إلى التمدن وهو الاجتماع ، والاجتماع قائم على قانون وهو

---

[1] د. حورية توفيق مجاهد : الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده ، ص٢١٩-٢٢٠ .

[2] الفارابي (أبو نصر) : كتاب السياسة المدينة الملقب بمبادئ الموجودات ، حققه وقدم له وعلق عليه د. فوزي متري نجار بيروت ، ١٩٦٤م ، ص١٠٦.

العدل، والعدل لابد له من شارع يتميز عن الآخرين بخصوصيات ومختار من قبل الخالق وهي البعثة والنبوة واللذان يدلان على شريعته من عند ربه وهي ما تسمي بالمعجزة .

كما لا نجد عند الفارابي ما نجده عند أفلاطون من القول بشيوعية الملك والأولاد والنساء وقد أهمل ذلك الحكيم المسلم لأنه يتنافى كلية مع الشرع .

كما وجدنا مدينة الفارابي إنسانية رحبة تخاطب العالم في مجموعة دونما تفريق بين شعب وآخر على أساس اللون والعرق ؛ بينما جمهورية أفلاطون تكاد تنحصر في المجتمع اليوناني ولا تخلو من نعرة الغرور والاستعلاء لليونانيين على غيرهم من شعوب الأرض فالفارابي تحدث عن مجتمع "المعمورة" أو المجتمع العالمي الذي يشمل أمماً عديدة ، وهو يرى الحلم الإسلامي قابلاً للتحقيق في تلك الدولة الإسلامية الواسعة التي تشكلت على أرض الواقع وضمت أمماً متعددة وثقافات متباينة ، بينما لم يشر أفلاطون إلى مجتمع المعمورة ، ولم يعرف عنه شيئاً ؛ لأن جل اهتمامه كان منصباً على المدن اليونانية في اسبرطة وأثينا وغيرهما ، ولم يخرج إلى أبعد من ذلك في رؤيته السياسية .

كما تعتبر صفة الحكمة من الصفات التي تقع على رأس قائمة الشروط الأساسية التي ينبغي توفرها في الرئيس الفاضل أو الرئيس الفاضل الثاني تحديداً.

فالرئيس الأول من البدهي أنه إما أن يكون نبياً أو حكيماً عارفاً ، وأن الدولة التي تخلو من هذا الحكيم لا تلبث أن تنهار وتهلك .

ومما يؤخذ على الفارابي حديثه في المصير الإنساني حيث يقول بوحدة النفوس السعيدة ، والعدم للنفوس الجاهلية وصيرورتها إلى مادة العناصر مثل البهائم والأفاعي .

فالعقيدة الإسلامية هي أن البعث مصاحب للبدن فهو ممكن عقلي أخبر به المعصوم في نصوص صريحة لا تقبل تأويلاً ولا اجتهاداً.

وأخيراً وليس آخراً فقد اجمع مؤرخو الفلسفة الإسلامية أمثال دي بور ، وإبراهيم مدكور ، وجميل صليبا على مدينة الفارابي مدينة خيالية ومملكة عقلية سكانها قديسون ورئيسها نبي ، وهي مدينة لا وجود لها إلا في مخيلة الفارابي[1].

---

[1] انظر كل من : دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة د. محمد عد الهادي أبو ريدة ، القاهرة ، ص١٥١ ؛ د. جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا ، الطبعة الثالثة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٥١م ، ص٨٠ ؛ ود. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ، دار المعارف ، بدون تاريخ ، الجزء الثاني ، ص٧٢.

ثانيا : ابن أبي الربيع (*)

تمهيد :

يرسم ابن أبي ربيع مدينته ويخطط لها من الداخل من خلال اجتماع البشر مع بعضهم البعض ، وأن الإنسان مدني بطبعه وأنه لا يستطيع أن يسد حاجته بنفسه ، وإنما من خلال تعاونه مع الآخرين ، فالمجتمع ينشأ من خلال سد حاجات الإنسان الطبيعية ونتيجة للاجتماع ، وتعامل الإنسان مع أخيه الإنسان واختلاف الطباع الذي يرجحه ابن أبي ربيع إلى الإنسان نفسه أو المدينة أو خارج المدينة ، فالشرور التي تصيب الإنسان من نفسه مثل شهوات ، وهذه يمكن علاجها من خلال إتباع الإنسان الطريق المستقيم وضبطه لنفسه وتحكيم العقل ، أما النوع الثاني فيمكن علاجه من خلال الشرائع والسنن الموضوعة لإصلاح الناس ، أما الشر الأخير وهو خارج مدينته فيمكنه علاجه عن طريق الحراسة والأسوار والحروب ضد المعتدين .

هذه الشرور التي تصيب الإنسان أو المدينة تجعل العالم (البشر) مضطر إلى اختيار سائس أو حاكم ليدفع عنهم الأذى الواقع على بعضهم البعض حتى تستقيم أمورهم ، وهذا السائس لا بد من توفر شروط فيه ، وكأن ابن أبي ربيعة يقر بنتيجة الشرور والخروج من حالة الشر إلى حالة الاجتماع يترتب عليه عقد ، هذا العقد له أركان ؛ وهي : الملك والرعية والعدل والتدبير ، الملك والرعية يمثلان الطرفان المتعاقدان ، والعدل والتدبير يمثلان القيم السياسية التي تحكم علاقة الحاكم بالمحكوم ؛ ولأن العدل يمثل أساس شرعية السلطة لديه .

وكأن ابن أبي ربيع يقول لكي نخرج من حالة الشرور إلى حالة التمدن ، لا بد أن نعقد الأمر إلى حاكم الذي يأمر وينهي والرعية تطيع وتسمع طالما كان الأمر في صالح الرعية ، والطاعة مرهونة عنده بالتزام الحاكم في سلوكه وقراراته بالكتاب والسنة . أما الرعية فواجبها نصح الحاكم وأن يجتهدوا في تحسين العدل عنده وتقبيح الجور .

إلا أنّ ابن أبي الربيع يتوسع في واجبات الحاكم نحو مدينته بشكل كبير سواءً كان من ناحية الداخلية أو الخارجية حتى يضمن طاعة الرعية له .

يشير ابن أبي الربيع في كتابه : سلوك المالك في تدبير الممالك إلى الفكرة اليونانية القديمة القائلة إنّ الإنسان مدني بطبع ، " ولكنه وضعها في إطار إسلامي بأن الإنسان يفتقر

(*) هو شهاب الدين أحمد بن محمد بن محمد بن أبي الربيع ، عاش في القرن الثالث الهجري وعلى وجه الخصوص النصف الأول منه وقد وضع الكتاب " سلوك المالك في تدبير الممالك" بناء على طلب الخليفة المعتصم ثامن خلفاء العباسيين وابن هارون الرشيد وخلف المأمون وطلب منه ذلك في بداية خلافته ويقول : أبو الربيع أنه دون هذه الدراسة بناء على طلب الخليفة (القوى العادل) الذي جمع بين شجاعة هارون الرشيد وحكمة المأمون ، انظر: نفس الكتاب ، ص٢٥٤ .

إلى غيره لسد حاجاته الطبيعية ، ولهذا يفتقر الناس إلى بعضهم البعض في المعاملات والإعطاء . وهذا هو السبب الأساسي للاجتماع الإنساني وتكون الدولة. فالإنسان الفرد لا يستطيع أن يفي كل حاجاته ولابد إذن إن يتعامل مع الآخرين فالمجتمع في رأي أبي الربيع ينشأ لسدد حاجات الإنسان الطبيعية .

كما يبين ابن أبي الربيع في نص رائع ميل الإنسان إلى اجتماع ، وكيفية أنه كائن اجتماعي جُبل على الاجتماع مع أقرانه حيث يقول : إن الله عز وجل خلق الإنسان بالطبع يميل إلى الاجتماع والأنس ولا يكتفي الواحد من الناس بنفسه من الأشياء كلها . ولما اجتمع الناس في الميدان وتعاملوا وكانت مذاهبهم في التناصف والنظام مختلفة وضع الله لهم سننا وفرائض يرجعون إليها ويقضون غيرها ، ونصب لهم حكاماً يحفظون السنن ويأخذونهم باستعمالهم لتنظيم أمورهم ويجتمع شملهم ويزول عنهم التظالم الذي يبدد شملهم ويفسد أحوالهم [1] .

ويلاحظ ابن أبي الربيع : أنَّ الإنسان عرضة للوقوع في الشر بل أنه كثيراً ما يمارس هذا الشر ويعدد ابن أبي الربيع أنواع الشرور التي يقع فيها الإنسان .

(أ) شر يقع داخل نفس الإنسان .

(ب) شر يقع من أهل مدينته .

(ج) وشر يقع من أهل مدينة أخرى.

ويحاول ابن أبي الربيع أن يقدم الوسائل التي يمكن من خلالها معالجة هذه الشرور :

١) فالنوع الأول يمكن علاجه عن طريق اتباع الإنسان بالطريق المستقيم وضبط النفس وتحكيم العقل .

٢) والنوع الثاني : فيمكن علاجه عن طريق استعمال الشرائع والسنن الموضوعة لإصلاح الناس جميعاً.

٣) إما النوع الثالث : فيمكن علاجه عن طريق الحراسة والأسوار والحراس والحروب والقتال وصد المعتدين [2].

---

(١) أبي الربيع (العلامة شهاب الدين احمد بن محمد بن) : سلوك المالك في تدبير الممالك ، تحقيق وترجمة د. حامد عبد الله ربيع ، مطابع دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٨٠م ، الجزء الأول ، ص ١١٢ .

(٢) انظر كل من : سلوك المالك في تدبير الممالك ، لابن أبي الربيع ، ص٢١٣ ، خصائص الفكر السياسي في الإسلام وأهم نظرياته ، د. محمد جلال شرف ، د.على عبد المعطي ، ص٢٠٧.

ما بعد التأسيس :

وبعد أن تؤسس الدولة أو المدينة فلا بد لها من عقل مدبر يتولى أمرها ويرعاها ، إذ لا يمكن أن تنشا الدولة بدون حاكم أو مدبر يرفع عن الأذى الواقع على بعضهم من بعض .

يرى ابن أبي الربيع أن هذا الحاكم ينبغي أن يكون أفضل الناس ، فهو عليه أن يلتزم في مسلكه بما يأمر الناس بإتباعه فالحاكم الفرد – كما يرى ابن أبي الربيع هو الذي يقيم العدالة ويرفع الظلم عن المظلومين ويقود الدولة نحو تحقيق أهدافها العليا .

حيث يقول : وإنما اضطر العالم إلى سائس ومدبر ليدفع عنها الأذى الواقع على بعضهم البعض ...... حتى يقصد كل واحد منهم للصناعة التي ينتجها لمصلحة نفسه ومصلحة غيره ممن يحتاج إليها ولا يعوقه عنها عائق : فيتم بذلك تعاضدهم وتعاونهم على مصالح عيشتهم واستقامة أمورهم [١].

لكن ما الشروط لإقامة الدولة أو المدينة ؟

يضع ابن أبي الربيع شروطاً أساسية لإقامة الدولة وهي سعة الحياة المستعذبة ، أماكن المياه المستمدة ، اعتدال المكان وجودة الهواء ، القرب من المراعي والاحتطاب ، تحصين منازلها من الأعداء ، وأن يحيط بها سور يحمي أهلها[٢] ، فإذا لم يتوفر أي شرط من الشروط الستة السابقة الذكر استحال إنشاء المدينة بوجه عام .

واجبات الحاكم تجاه راعيته :

وبعد أن تقام المدينة فهناك كما يذهب ابن أبي الربيع ثمانية عناصر ضرورية يقوم بها الحاكم سكان المدينة :

١) أن يسوق إليها الماء العذب ليشرب حتى يسهل تناوله من غير عسف .

٢) أن يقدر طرقها وشوارعها حتى تتناسب ولا تضيق.

٣) أن يكون وسطها جامع للصلاة .

٤) أن تكون الأسواق مناسبة لحوائج السكان .

٥) إن يكون هناك تناسق بين القبائل الساكنة في المدينة ، فلا تجمع أضدادا مختلفة متباينة.

٦) إذا أراد إسكانها فليسكن أفسح أطرافها ، وأن يجعل خواصه كفالة من سائر جهاته ، وهذا الشرط يخص الحاكم .

٧) أن يحيطها بسور لرد الأعداء .

---

(١) سلوك المالك في تدبير الممالك ، ص٤٠٦.

(٢) المصدر السابق ، ص٤٢٠.

٨) أن ينتقل إليها من أهل العلم والصناع بقدر الحاجة لسكانها حتى يكتفوا ويستغنوا بهم عن الخروج إلى غيرها [1].

أركان الحكم عند ابن الربيع :

يقول ابن أبي الربيع لا بد من قيام الحكم على هدى من شريعة الإسلام وعليه قام بتحديد علاقة الحاكم بالمحكوم من خلال إعلانه أن أركان المملكة (الحكم) أربعة أركان هي:

١) الملك.

٢) الرعية.

٣) العدل.

٤) التدبير.

ونجد الملك والرعية يمثلان الكيان العضوي للدولة أما العدل والتدبير ، فهما يمثلان أو يعكسان القيم السياسية التي تحكم علاقة الحاكم بالمحكومين ، والمعلوم أن العدل عنصر ثابت ، بينها في حين التدبير عنصر متغير حيث يربط ابن أبي الربيع العلاقة بين الحاكم والمحكوم بإطار قيمة العدل كمحور للقيم الإسلامية الأخرى كالمساواة والحرية ...... الخ.

فالعدل هو جوهر العلاقة الذي يربط الحاكم بالمحكوم ، أو هو محور الطاعة للحاكم من قبل الرعية ومن ثم أساس شرعية السلطة لديه ، لأن العدالة تعد قيمة تحكم السلوك البشري للحاكم والمحكوم على السواء .

كما حدد ابن أبي الربيع حقوق كل من الحاكم والمحكوم حيث يقول : ... فالرئيس يأمر وينهي والمرءوس يسمع ويطيع . وإنما التام ذلك كله ... في مصالح الخلق ... وفي تشييد وحسن سياسة مملكته أو تدبيره رعيته ومراعاة أسبابها فهو بذلك منصف لها من نفسه[2]. كما يطلب ابن أبي الربيع من الحاكم أن يحكم وفق الكتاب والسنة كما يدعو الحاكم إلى " أن يتولى تدبير مملكته بالدين والقيم والسنة العادلة [3].

وعليه فالطاعة للحاكم مرهونة عنده بالتزام الحاكم في سلوكه وقراراته بالكتاب والسنة ، وفي نفس الوقت هناك واجبات على المحكومين في مواجهة الحاكم في مقدمتها

---

(١) انظر : سلوك المالك في تدبير الممالك ، ص٤٠٨ ؛ خصائص الفكر السياسي في الإسلام وأهم نظرياته ، د. محمد جلال شرف ، د. على عبد المعطي محمد ، ص٢١٦.

(٢) د. عادل فتحي ثابت : شرعية السلطة في الإسلام "دراسة مقارنة " ، دار الجامعة الجديدة ، ١٩٩٦م ، ص١٦٩-١٧٠.

(٣) المرجع السابق : ص١٧٠.

نصح الحاكم ، وأن يجتهدوا في تحسين العدل عنده وتقبيح الجـور وشـجبه ، وعـن هـذه الواجبات قال : إنَّ هذا الأمر لا يجب إلا على الخواص من الناس وعلمائهم [1].

كما ينبغي على الحاكم أن يشيد مزراع وأمصاراً لعمارة بلدته ، أما المـزارع وهـي أصول المواد التي يقوم بها أود الخلق فيلزمه فيها حقوق ثلاثة :

١) القيام بمصالح المياه لينتفع بها القريب والبعيد .

٢) كف الأذى عنهم لئلا يشتغلوا بغير الزراعة .

٣) تقدير ما تؤخذ منهم بحكم الشرع والعدل حتى لا ينالهم خوف ولا عسف " [2].

كما تحدث عن الأمصار وهي : الأوطان الجامعة فتحتاج إلى خمسة أمور :

١- أن يستوطنها أهلها طلباً للدعة والسكون .

٢- حفظ الأموال فيها من الاستهلاك .

٣- صيانة الحريم والخدم من الانتهاك .

٤- التماس ما تدعو الحاجة إليه من متاع وغيره .

٥- لا يتعرض للكسب وطلب المادة وهذا خاص بالحكم " [3].

هذه الشروط تعتبر مهمة وبدونها تنعدم مواطن الاستقرار.

أهمية الأموال :

يعطى ابن أبي الربيع أهمية خاصة للأموال ويقصد بها الموارد والمصـاريف . وإذا قوبل الدخل بالخراج لا يخلو من أحوال ثلاث :

١) أن يفضل الدخل على الخرج ، وذلك هو الملك المستقيم والتدبير السليم ليكون فاضل الدخل معداً لوجوه النوائب .

٢) أن يقصر الدخل عن الخراج ، وذلك هو الملك المختل والتدبير المعتل فتدعوه الحاجة إلى العدل عن لوازم الشرع ويؤول إلى العطب والفساد.

٣) أن يتكافئ الدخل والخرج حتى يعتدل : ويكون ذلك في زمن السلامة مستقلا ، وعند الحوادث معتلاً ، فإن تحركت به النوائب كده الاجتهاد وانفض من حوله الإخوان[4].

ولهذا نلاحظ أن ابن أبي الربيع يطلب أن يكون الفائض أو الاحتياط أكثر من الخراج حتى تواجه به الكوارث والنوائب غير المتوقعة .

---

(١) المرجع السابق ، ص٣١٢.

(٢) سلوك المالك في تدبير الممالك ، ص٤٢٠.

(٣) المصدر السابق ، ص٤٢٠.

(٤) د. محمد جلال شرف ، د. على عبد المعطي محمد : الفكر السياسي في الإسلام شخصيات ومـذاهب ، ص٢١٧.

شروط الملك :

ينبغي أن تتوفر في الملك ستة عناصر ، وهي كالآتي :

١) **الأبـــوة :** وهو أن يكون من أهل بيت الملك ، قريب النسب ممن ملك قبلـــه ، وذلـــك بسبب الإنفاق عليه .

٢) **الهمة الكبيرة :** وحصول ذلك بتهذيب الأخلاقية النفسانية ، وتعديل القوة العصـــبية ، وذلك لا يكاد ينال الملك إلا به .

٣) **الرأي المتين :** وحصول ذلك بالبحث والنظر في تدابير السلف وإخبارهم وتجاربهم . وذلك لأن ما من أمر إلا وهو معرض لمكيدة .

٤) **المصابرة على الشدائد :** وحصول ذلك له وتمكنه منـــه بإظهـــار الشـــجاعة والقـــوة واستعمالهما.

٥) **المال الجم :** وحصول ذلك له باستعمال العدل في الرعية ودوام العمارة ، وبه قـــوام المملكة ودوامها .

٦) **الأعوان الصادقون :** وحصول ذلك بالتلطف بهم ودوام الالتفات والإكرام ، وبهم يشتد عضد الملك ويقوى قلبه[١].

سياسات الملك :

وذكر ابن أبي الربيع في كتابه السابق الذكر أنواعاً من السياسات التي تخص الملك أو الحاكم ، وهي :

أ. سياسة نفسه .

ب. سياسة بدنه.

ج. سياسة خاصته.

د. سياسة الرعية .

ر. سياسة الحروب .

أولاً : سياسة نفسه ، وتحتوى على تسع نقاط ، وهي كالآتي :

١) ينبغي أن يقسم نهاره أقساماً ؛ فأوله لذكر الله تعالي وشكره ، وصدره للنظر في أمـــر الرعية، ووسطه لأكله ومنامه ، وطرفه للذاته ولهوائه .

٢) ينبغي أن يكون حكيما ملتمساً للحكمة "سأل الاسكندر حكيما من يصلح للملك ، فقال له بملك حكيم أو ملك يلتمس الحكمة ".

---

[١] سلوك المالك في تدبير الممالك ، ص٤٠٧.

٣) أن يكون قدوة للرعية ؛ قال حكيم قُلوب الرعية خزائن ملوكها فما أودعت من خير أو شر فهو فيها .

٤) وينبغي أن يفرح إذا مدح بما ليس فيه ، ولا يحزن إذا عيب بما ليس فيه .

٥) كما ينبغي ألا يجزعنَّ مما لا بد منه ، ولا يأتي الأمر إلا في حينه .

٦) ويجب أن يحافظ على الشكر ويحرص على الإحسان.

٧) وينبغي أن يكون جيد الحدس والتخمين ، ولا يغيب عنه حال من أحواله.

٨) وأن يحمل الحق والعدل أمامه ، ويمثل ما يأمرانه به .

٩) وأن يقابل الخطأ من الناس بالصواب الذي في جوهره [١].

ثانياً: سياسة بدنه :

أما عن سياسة بدنه ، فقد تضمنت اثنتى عشر نقطة ، وهي كالآتي :

١) ينبغي أن يقهر شهوته ، فإن من كان عبدها لا يستحق الملك .

٢) ينبغي أن لا يطلق لنفسه من اللذات إلا ما كان جميلاً.

٣) يجب أن يكون معري من الشر ، ومن شراسة الأخلاق ولينها .

٤) وينبغي أن لا يكون كسلا ولا بطيء الحركة ولا متغافلاً.

٥) وينبغي أن لا يعرف أحد مبيته ومنامه .

٦) وينبغي أن يكون شديد القوة عالماً بالفروسية .

٧) ويحسن أن يكون حسن الصورة مقبول الشكل .

٨) وينبغي أن يكون كامل الأعضاء تامها متمكنا من الحركة .

٩) ويجب أن يترك الملك لمن يأتي بعده أعمر مما تسلمه.

١٠) وأن لا يركبن قبيحاً ولا إثما ، ولا يتكلف ما لا يضره تركه.

١١) وأن يتصفح في ليلة أعمال نهاره ، فإن الليل أجمع للخاطر .

١٢) وأن يقدم مصالح ما يقلده على مصالح نفسه لعود صلاحه إليه[٢].

ثالثاً : سياسة خاصته :

١) ينبغي على الملك أن يدل العيون على خاصته ، وهم الوزير والكاتب والعامل سوّاس المملكة ، والطبيب والمنجم وصاحب الطعام وهم سواس بدن الملك سرا وجهرا

---

[١] المرجع السابق ، ص٤٠٨.

[٢] سلوك المالك في تدبير الممالك ، ص٤٠٨.

ليعرف أخبارهم وأسرارهم .

٢) يجب أن يرفق بهم ويحميهم كما يحمي نفسه ، ولا يؤاخذهم بتقصير ما لم يضر .

٣) ومن تأكدت حرفته منهم رفع منزلته ، ورعي حقه حاضرا وغائبا.

٤) ولا يقبل منهم قول ساعي إلا بعد التحقيق واليقين له .

٥) وأن يرعى مراتبهم ولا يقدم أحداً منهم إلا بقدر حاله لئلا يسخط الباقون .

٦) يجب أن يحسن إلى الطبيب إحساناً كثيراً ؛ فإنه أمينه على نفسه .

ينبغي أن يتخذ جلساءه من أعقل الناس وأعلمهم ، ويقوم بمصالحهم لينتفع في خلوته [١].

رابعاً : سياسة جمهور الرعية :

أ. أن يجتهد في استمالة قلوبهم ، وجعل طاعتهم رغبة لا رهبة .

ب. أن يبتدي بالنفقة عليهم ، ثم يطمحهم في الرفعة لديه وقرب المنزلة.

ج. ينبغي أن لا يغفل عن البحث عنهم بلطيف الأخبار حتى يقف على أسرارهم .

د. وليجعل محبتهم له اعتقاداً دينياً لا طمعاً في أعراض الدنيا.

هـ. ينبغي أن يعرف أكثر أخلاق رعيته ليؤهل كلا لما يصلح له من الولايات.

و. ويجب أن يعرف أخبار مجاوريه من الملوك وأن يشحن ثغور بلاده بالرجال .

ز. يجب أن يتعهد جنده بجوائزهم ، ولا يحوجهم إلى رفع قصة أو شكوى .

ح. ينبغي أن يستمع قول القائل والمقول فيه ثم يعاقب الباغي .

ط. ينبغي أن يخلع على من أدخل عليه سرورا لينتشر الذكر الجميل .

ى. يجب أن يتفقد عمارات بلده وأسعار أهله وأحوال أقواتهم.

ك.يجب أن لا يخلي الرعية من وعد ووعيد ، إيقاع وإنجاز ، ورخاء وخوف .

ل.يجب أن يكون أثر الأشياء عنده بسط الخير للناس وأن يعمهم بفضله.

م. ينبغي أن لا يجمع المحسن والمسيء واحدة فيزهد أمل الإحسان .

ن. وليحسم أسباب التنازع ولا يسهل لهم التحرز ، حتى تثبت الكلمة .

س. ولنيه عن اعتقاد رياسة غير رياسته ليرجع الأمر بأسره إليه.

ع. وينبغي أن تعم سياسته سائر أهل مملكته وليعاقب على الصغير من الذنب ، ويعفو عن الكثير" [٢].

---

[١] سلوك المالك في تدبير الممالك ، ص٤٠٨، الفكر السياسي في الإسلام شخصيات ومذاهب ، د. محمد جلال شرف ، د. على عبد المعطي محمد ، ص٢٢٢.

[٢] نفس المرجع السابق ، ص٢٢٢ .

خامساً: سياسة الحروب :

أ. ينبغي أن يعلم حال العدو في كل ساعة بالجواسيس ولا يغفل أمره .

ب. ينبغي أن يخفي أخباره عن عدوه بكل ممكن ويسترها عمن يخاف سريرته.

ج. يقبل أن يبذل المال العظيم في مخادعته ومخادعة أصحابه واستمالتهم.

د. ينبغي أن لا يثق بمستأمن من جهة العدو إلا بعد خبرة حاله وصفاء نيته .

هـ. وإذا قوى عدوه واستظهر ، فالصواب أن يستكثر ويلقاه بنفسه بعد إحكام أمره.

و. وإن كان دونه ، فليخرج إليه من يثق ببأسه وشجاعته ونجدته ونجايته .

ز. ينبغي أن يجعل في مقدم عسكره من الأمور المزعجة ما يذهل أصحاب العدو .

ج. وليحتل في إيقاع العذاب بهم ، إما بقطع المياه عنهم أو القناطر أو النار .

ط. يجب أن يجعل على كل عدة معلومة على عسكري رئيسا من شجعانهم ومربيهم.

ي. ينبغي أن يتخذ كميناً ولا يهمل خبره ، ويحذر مع ذلك كمين الأعداء .

ي. ينبغي أن لا يستصغر عدوه ويقابله الأمر العظيم ، إذ لا معول على عيب الزمان .

ل. وليجعل المحاربة آخر حيلة ، فإن النفقة فيها من النفوس وفي غيرها من المال .

م. فإن أفادت الحيلة ربح ماله وحقن دماء جيشه ، وأن أعيت حارب بعد ذلك .

ن. وإذا تمكن من العدو ، فلينادِ في الناس بنشر العدل والأمان من القتل .

س. وليقسم الغنائم على أصحابه ويرضيهم بقدر الامكان ، ويقدم من يجب تقدمه.

ع. وعليه أن يقضي على الأراجيف والإشاعات حتى تنتهي إلى منتهاها ، وأن يعاقب مخترعها [1].

صفات الحاكم :

يرى ابن أبي الربيع أنه يجب أن تتوفر في الحاكم عدة صفات ، وهي على النحو التالي :

١) أن لا يغضب ، لأن القدرة من وراء حاجته.

٢) وأن لا يحلف ، لأنه لا يقدر أحد على استكراهه.

٣) وأن لا يبخل ، لأنه لا يخاف الفقر .

---

[1] سلوك المالك في تدبير الممالك ، ص٤٠٩ ، الفكر السياسي في الإسلام شخصيات ومذاهب ، د. محمد جلال شرف ، د. على عبد المعطي محمد ، ص٢٢٣، ٢٢٤.

٤) وأن لا يحقد ، لأن حضرته تجل عن المجازاة .

٥) وأن لا يلعب ، لأن اللعب من الفراغ ، ولا فراغ له .

٦) وأن لا يخاف ، لأن الخوف من عمل الجهال .

٧) وأن لا يحسد إلا على حسن التدبير .

٨) ولا يثق بالدنيا فإنه لا عهد لها [١].

كما أن هناك أموراً حسب وجهة نظر ابن أبي الربيع لا يمكـن للملـك أن يسـتغني عنها ، وهي :

١) آخرة تحرسه بخشية الله تعالي والامتثال لأمره .

٢) ودينا تلذه بأن يقتصد في استعمال اللذات .

٣) وخاصة تعينه بأن يودع قلوبهم محبته.

٤) وعامة ترفده بأن يودع قلبهم هيبته[٢].

هذه الأمور السابقة تقوم على الآتي :

أ. العدل ، وبه تكثر العمارة ويدوم الملك.

ب. العفة ، وهي سبب ظهور الهيبة .

ج. العفو ، وبه يظهر شرف القدرة .

د. العقوبة ، وبها تحرس الرياسة[٣].

وتدبير الملك يكون على أربعة أمور ، وهي كالآتي:

١) **طريق العقل** : وهو يعين الملك على طاعة الله وتصديق رسله ، ومجاهدة النفس على مكارم الأخلاق ، وأن يجعل بينه وبين أهوائه حاجزاً منيعاً.

٢) **طريق الجود** : وهو كالتعطف على أهل المسكنة ، وإكرام ذوي البلاء واستغناء طالب الحاجة بحاجته.

٣) **طريق السياسة** : كالعطاء الكثير على السبب اليسير ، والعفو عن كثيـر الجـرائم ، والعفو عن يسير الذنب ، واستعمال المكائد على الأعداء .

٤) **طريق الحزم** : كترك حسن الظن بكل أحد ، وكتمان السر وصونه ومعالجة ما يخشى فوته[٤].

---

(١) سلوك المالك في تدبير الممالك : ص٤١٠.

(٢) المصدر السابق ، ص٤١١.

(٣) المصدر السابق ، ص٤١١.

(٤) المصدر السابق ، ص٤١٣.

الركن الثاني من أركان الدولة الرعية :

حيث يقسمهم ابن أبي الربيع إلى أقسام كثيرة ، فمنها :

١) **متأهلون** :" الزهاد" هم الذين اقتصروا على العبادة والزهد ، يوعظ العالم بترهيبهم وترغيبهم .

٢) **الحكماء** : هم العارفون بالعلوم الحكمية كالطب والنجوم ، والحساب والهندسة وأشباه ذلك.

٣) **العلماء** : وهم حملة الآثار وخلفاء الأنبياء ، إليهم يرجع في التحريم والتحليل والتفسير والتأويل .

٤) **ذوو أنساب** : وهم أهل الشرف والجاه والقدر ، كلما كثروا في المملكة كانوا أنبل ، وهم عدة الملك .

٥) **أرباب الحروب** : وهم حرسة المملكة ، بهم تدفع الأعداء وتؤمن غوائلهم ، وبهم تفتح المدن والممالك .

٦) **عمارة الأسواق** : وهم صناع وأتباع ، بهم تتم أمور الناس وينالون حوائجهم من قرب.

٧) **سكان القرى** : وهم شُمروا الحرث والنسل والزرع والغرس ، وباقي الناس محتاج إليهم[1].

جميع هذه الفئات تتفاضل فيما بينها ، وذلك من خلال السمات والصفات الخلقية ، وصنفهم ابن أبي الربيع إلى ثلاث طوائف:

١) **أخيار أفاضل** : هم محبو الخير مبغضو الشر ، يأتمرون وينتهون طوعا يؤثرون ما عاد بصلاح الملك والرعية ويختارونه ، وحقهم الإكرام والبر والتقديم ورفع المنزلة باختيارهم للمهمات.

٢) **أشرار أراذل** : وهم أضداد الأخيار ؛ لأنه ليس للتأديب فيهم نفع ، فهم كالسباع المؤذية بالطبع، وحقهم إذا يئس من صلاحهم ولم تنجح العقوبة فيهم الأبعاد لهم إلى الأماكن ليؤمن شرهم.

٣) **متوسطون** : وهم أرباب المكاسب ، يتساوى قولهم من محمود ومذموم ، يميلون إلى الصلاح مرة وإلى الفساد أخرى . وحقهم استصلاح فسادهم ورد مائلهم ، وفطمهم عن

---

(١) المصدر السابق ، ص٤١٤.

العادات الرديئة بإغفال مرة وعقوبة أخرى كتدبير الطبيب للعليل .

وهذه الطوائف يمكن إصلاحها بالوسائل التالية :

١) استعمالهم في صناعتهم حتى لا يجدوا فراغاً لفكر في مفسدة .

٢) التقدم إليهم في كل وقت باجتناب الخوض في أسباب السلطان.

٣) الأخذ للضعفاء من الأقوياء ، ومساواة الأدنين الأبعدين في السياسة .

٤) ترك التعرض للمظلوم ، وتسهيل الحجاب له ، وإنصافه من المظالم .

٥) أن يجلس لهم في كل وقت بشكوى أو وصف حال أو مسألة حاجة .

٦) أن يؤمنوا من الأعداء الخارجين عنهم بسد الثغور وإحكامها .

٧) أن يحرسهم من قطاع الطريق لئلا ينقطع معاشهم بانقطاع ميرتهم .

٨) وأن يؤمنهم من اللصوص في منازلهم لتكون الثغور مصونة والطرق آمنة وأيدي الأشرار مقبوضة .

ونلاحظ في جميع ما سبق أن ابن أبي الربيع لم يترك شاردة أو واردة تتعلق بحقوق الرعية على الحاكم إلا وذكرها ، وهو أيضا لم يترك حقوق الحاكم أو واجبات الرعية اتجاه الحاكم .

واجبات الرعية اتجاه الحاكم :

١) أن لا يشرعوا في شيء من تعنت السلطان وتتبع أسراره .

٢) أن لا يدعوا النصيحة في الله تعالي ، وإذا أراد الإقدام على أمر غير جميل .

٣) وأن يجتهدوا في تحسين العدل عنده وتزيينه ، وتقبيح الجور وتهجينه ، وهذا الأمر لا يجب إلا على خواص وعلمائهم ، أما غير هؤلاء فليس لهم ذلك .

٤) وإذا عرض بهم مكروه من بعض خواص الملك ، فلا يتعرضوا له دون التألم لسلطانهم.

٥) وإذا اتفق له سرور أو فرح ، أظهروا الاستبشار بقدر ما في طوقهم.

٦) وإذا عرضت بلية أو حزن ، فليشاركوه في حزنه ، ويساعدوه على ما هو فيه .

٧) أن يجيبوه إذا دعا في ليل أو نهار ، ولا يخالفوا له أمراً ، وليعتقدوا ذلك دينا[١].

---

[١] المصدر السابق ، ص٤١٧.

الركن الثالث العدل :

العدل هو حكم الله تعالي في أرضه ، والدليل على شرف منزلته إطباق الأمم عليه مع اختلاف مذاهبهم ، فليس منهم إلا من يوصي به ويعرف فضله .

ويقسم ابن أبي الربيع العدل إلى ثلاثة أقسام:

١) ما يقوم به العباد من حق الله تعالي : مثل الفرائض ومـا يتعلق بها والقرابين والضحايا ، وعمارة الجوامع والمساجد ، والقيام بالنوافل واستعمال ما أمر الله ورسوله به .

٢) ما يقدمون به من حق بعضهم على بعض ، مثل : إقراض بعضهم بعضا ، وتأدية الأمانات ، أو رد الودائع ، أو الشهادة بالحق ، وفعل الخير .

٣) ما يقومون به من حقوق أسلافهم مثل : تكفين موتاهم ، وعمارة مقابرهم ، وقضاء ديونهم ، وتربية أيتامهم ، والصدقة عنهم .

أما المقومات السلوكية لمعني العدل :

١) أن يجتمع فيه الوفاء والأمانة .

٢) أن يكون رحيما بريئا من الدنس .

٣) أن يكون حفوظا لمواعيده منجزا لها .

٤) أن يكون صدوقا في كل ما ينبغي .

٥) أن لا يخالف السنن الموضوعة له .

٦) أن يضع كل شيء في موضعه وان يقيمه على حقه.

الركن الرابع – التدبير :

وهو الركن الأخير من أركان الدولة أو المملكة بعبارة السلوك أو واسطة قوية بين الحاكم والمحكوم ، وإذا كان الإنسان العادي يحتاج إلى من يعاونه في تدبير أمور حياته ، فما بالك الحاكم الذي يرعى مصالح الرعية ، ومسؤوليته هنا أكبر من مسؤلية الإنسان العادي ، فهو يحتاج من يعاونه من الصالحين ، وإلا فسدت الدولة ، وساء تدبيرها وتهاوت ؛ لذا يضع ابن أبي الربيع ستة أشياء يحذر الملك منها وعليه أن يتجنبها .

وهذه الأمور هي :

١) من استوزر غير كفء – خاطر بملكه .

٢) من استشار غير أمين ، أعان على هلكه .

٣) ومن أسرَّ إلى غير ثقة ، ضيع سره .

٤) من استعان بغير مستقل أفسد أمره .

٥) ومن ضيع عاقلاً دل على ضعف عقله.

٦) ومن اصطنع جاهلا أعرب عن فرط جهله[١].

وقد عدد ابن أبي الربيع الأعوان والأتباع في شئون نفسه وشـئون حكمـه وشـئون رعيتـه ، وهؤلاء هم :

- سائسو المملكة كالوزير ، والكاتب ، والعامل .
- سائسو بدن الملك ، كالطبيب ، والمنجم ، وصاحب الطعام .

كما يحتاج إلى قاضي ورع ، حاكم عادل ، ومال متوفر ، ورب شرطة ، وجند أقوياء وحكيم مجرب ، وجليس صالح .

١- الوزيـــر :

يقول ابن أبي الربيع : " اعلم أنه لابد لمن تقلد الخلافة والملك ، من وزير على نظـم الأمور ، ومعين على حوادث الدهور ، يكشف له صواب التدبير ، ألا ترى إلى نبينا صلي الله عليه وسلم مع ما خصه الله تعالي به من الإكرام ، وآتاه من الآيات العظام ووعـده بإظهـار الدين ، وأيده بالملائكة المقربين ، وهو مع ذلك موفق للصواب مؤيد بالرشاد ، اتخذ علياً بـن أبي طالب كرم الله وجهه وزيراً ، فقال : أنت مني بمنزلة هارون من موسي – فلو اسـتغني أحد عن المؤازرة والمعاضدة برأيه وتدبيره ، لاستغني نبينا محمد ، وموسـي صـلوات الله عليهما وسلامه . فالوزير هو الشريك في الملك ، المدبر فيه يحفظ أركانه ، المـدبر بـالقول والفعل أركانه " [٢].

كما أنه وضع صفات ينبغي على الوزير التحلي بها ، وهي كالآتي :

١) أن يكون حسن العلم بالأمور الدينية ، لأن الدين عماد الملك .

٢) أن يكون حسن العقل ملاك كل شيء ، وبه تدبر الأمور .

٣) أن يكون شديد الحلم ، جميل الصفح ، ما لم يضر بالسياسة .

٤) أن يكون حلو اللسان ، بليغ العلم ، ليخاطب الملوك .

٥) أن يكون حميد الأخلاق ، تام القبول ، أديب النفس .

٦) أن يكون سهل الحجاب ، مبذول الأنصاف ، ظاهر البشر .

٧) أن يكون معمور القلب بالنصيحة ، معتقد الخير والصلاح .

---

[١] المصدر السابق ، ص٤١٣.

[٢] د. ظافر القاسمي : نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي " الحياة الدستورية" ، دار النفائس ، الطبعة الأولى ، بيروت ، بدون تاريخ ، الجزء الأول ، ص٤٢٢.

٨) أن يكون قليل اللهو ، بطيء الغضب ، كريم الطبع .

٩) أن يكون كتوم السر ، صبوراً محتملاً.

١٠) أن يكون صحيح الجسم والرأي ، جيد الفكر[1].

ويذكر ابن أبي الربيع أن للوزير حقوقاً وعليه واجبات ، وأن حقوق الوزير قبل الملك هي :

١) أن يبسطه الملك غاية البسط ، ويدنيه ويقربه .

٢) وأن لا يشاور أحداً دونه ، وأن لا يقدم أحداً عليه .

٣) أن لا يكاتمه شيئا مما يستعان به في مثله .

٤) لا يخالف له مشورة ، ولا ينشط أحد للغاية به.

٥) وأن يصفح عن هفوة قام بها ، وأن يغفر ذلة كانت له .

٦) أن يتعهده بإنعامه وإكرامه ولطفه .

٧) وليظهر في الخاصة والعامة صواب تدبيره وحسن قبوله أمره ليشرح صدره ويتمكن مما يريد تدبيره.

أما واجبات الوزير ، فيحددها ابن أبي الربيع فيما يلي :

١) يجب أن يكون خبيرا بأدب التدبير والسنن والفرائض والإحكام .

٢) وأن يكون ذا نصح للملك وأمانة وصدق وفعل يعتمد عليه .

٣) وأن ينهي إلى الملك كل كلام يخاف عاقبته على المملكة ليجمع بذلك صدق الملك ونصحه والخروج من اللائمة عند الحوادث .

٤) وأن يدمن النظر في سير الملوك وتدابيرهم وتجاربهم .

٥) وأن يجعل نهاره للنظر في أمور العامة ، وليله للنظر في أمور الخاصة .

٦) وينبغي أن يوكل بنفسه من يرفع أخباره إليه ، فيتصفحها في خلوته ، ويمضي في الغد ما وافق الصواب ، ويتلافى ما يمكن تلافيه .

٧) أن يكثر عيونه على الخاصة والعامة حتى يعرف أخلاقهم وأحوالهم .

٨) وأن تكون شفقته على الملك كشفقته على نفسه ، وعلى الخاصة كحواسه وعلى العامة كأعضائه .

٩) وأن يحسن اختيار من يستعمله في أعمال الملك ، ولا يسامح حداً في جنايته .

١٠) وأن يتفقد أقوال السعادة ، ويميز بين المحرج منهم والمتبرع .

---

[1] د. منير العجلاني : عبقرية الإسلام في أصول الحكم ، دار النفائس ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٨م ، ص١٨٢، ١٨٣.

٢- **الكاتــب :**

يعتبر الكاتب لسان الملك عند الخاص والعام ، وهو على أربعة أنواع :

أ. كاتب الحضرة .

ب. كاتب الجيش .

ج. كاتب الأحكام .

د. كاتب الخراج .

أ. أما كاتب الحضرة ، فيجب عليه الآتي :

١- أن يكون ذكياً فطناً بارعاً لسنا .

٢- أن يكون قادراً على تصوير الحق بصورة الباطل ، وبالضد.

٣- أن يكون متأدبا حسن الخط جيد العبارة بليغاً.

٤- أن يكون ذا علم بالنحو واللغة والفصاحة عذب الكلام .

٥- ينبغي أن يعرف مواقع الجنايات على أيدي المتصرفين.

٦- يجب أن يختار أجل الألفاظ لأجل المخاطبين .

٧- وأن يجعل أفخم الألفاظ لأفخم المعاني ، وبالضد .

٨- أن يعرف مراتب الملوك والمكاتبين فيعطى كلاً منهم حقه[١] .

ب. أما كاتب الجيش ، فيجب عليه:

١- أن يكون خبيراً بالسلاح عارفاً بلغات جنده .

٢- ينبغي أن يلزمهم إحضار بركبهم وخيلهم وعرضهم عليه في كل شهر .

٣- ينبغي أن ينهي إلى الوزير ما يحتاج إليه من النفقات والجرايات.

٤- أن لا يؤخر الجند عن أوقاتهم وعاداتهم لئلا يشتغلوا بالكسب.

٥- ينبغي أن يكون له دربه بترتيب العساكر ليقدم من يحب تقديمه .

٦- أن يكون ذا علم يجيد الدواب والسلاح ورديتهما .

ج. أما كاتب الأحكام فيجب عليه :

١- أن يكون عارفاً بعلوم الشريعة وحدودها .

٢- أن يعرف ما يجب فيه الجلد والقتل والقطع .

---

[١] د. منير العجلاني : عبقرية الإسلام في أصول الحكم ، ص١٨٣.

٣- أن يكون خبيراً بالجنايات وأقدارها .

٤- أن يعرف أحكام الدعاوى والبينات .

٥- أن يكون له خبرة بالإقرار والإنكار ما يجب فيهما .

٦- أن يكون عالماً لا يجوز للحر والعبد والمكاتب .

٧- أن يكون بصيراً بالشهود وطبقاتهم وشهاداتهم .

٨- أن يكون له درجة بأحكام الوكالات ومن تجوز وكالته ومن لا تجوز .

٣- الحاجـب :

دوره هو واسطة بين الملك وبين ما يريد لقاءه ليرتب الناس بين يدي الملك كما يليق بمجلسه ، ويجب عليه :

١) أن يكون فهما ذا خلق واسع ومنطق بارع .

٢) أن يكون طويلا جسماً وسيما لتروع العيون هيئته وهيبته .

٣) أن يكون ذا عقل وحكمة يدلانه على صواب ما يأتي ويذر.

٤) ينبغي أن لا يكون مكفهراً ولا سهلا لين الانقياد.

٥) يجب عليه أن يعرف مراتب الداخلين على الملك فينزلهم منازلهم .

٦) لا ينبغي الإذن عند جلوس الملك ولا يطلقه عند خلوته .

٧) يجب عليه أن يعرف سير الملوك وقواعدهم ، وخاصة الملك وعادته.

٨) وأن يعرف عذر من تأخر منهم ليجيب السلطان إن سأل عنهم .

٩) وأن يأمر من يسير بين يدي الملك ببعدهم عن ركابه .

١٠) وأن يمنع العوام من التعرض لركابه بالقصص ويأمر بأخذها منهم .

١١) يجب عليه مراعاة الوزير والامتثال لأمره لأنه المشار إليه دونه .

١٢) ينبغي أن يعرف أخبار الملك في كل وقت ويوصل إليه الأخبار .

١٣) وأن يأمر البوابين بإنهاء ما يرد عليهم لئلا يخفي عنه من دار الملك شيء .

١٤) أن يعرف الأوقات التي يجلس فيها الملك الأوقات التي يكون في خلوته .

١٥) ينبغي له أن يراعي خواص الملك ويكرمهم ويعرف مواضعهم .

١٦) أن لا يفسح لأحد منهم في الدخول عليه إلا بإذنه ولو كان ولده .

٤- القاضـي :

وقد وصفه ابن أبي الربيع بعدة صفات ، وهي كالآتي :

١) يجب أن يكون ذا وقار وورع وأناةٍ وزهد .

٢) وأن يكون ذكياً وفطناً عالماً عاقلاً عارفا بآداب القضاء .

٣) وأن لا يعجل في الحكم قبل ثبوته ، ولا يتوقف عند التبين .

٤) وأن يكون فقيها نزها عفيفاً خبيراً بمذاهب الناس .

٥) وأن يكون ممارساً للأمور مستمراً في النوبة بين الخصوم.

٦) وأن يكون صادقاً بالحق على من وجب عليه غير مراقب .

٧) وأن لا يقبل هدية ولا يسمع قول شفيع في شيء من أمور الحكم .

٨) وأن لا يأذن لأحد الخصمين دون الآخر ، بل يخصمهما سواء .

٩) أن يكون قليل البسم طويل الصمت شديد الاحتمال .

١٠) أن لا يكلف أحد الخصوم حاجة ، ويصفح عن سقطاتهم وزلاتهم .

١١) ويجب عليه أن يجعل على أموال الأيتام والوقوف والمصالح حافظا.

١٢) أن يبالغ في التفتيش على الشهود والوكلاء ويعرف أحوالهم .

١٣) ويجب أن يكون راهب الأمة وناشد البرية وعالم الناس في ذلك الوقت .

٥ - **صاحب الشرطة :**

وهو المسئول عن تحقيق الأمن الداخلي ، ولقد أعطي ابن أبي الربيع عدة صفات له، وهي كالتالي :

١) ينبغي أن يكون حليما مهيباً دائم الصمت طويل الفكر بعيد الغور .

٢) أن يكون غليظا على أهل الريب في تصاريف الحيل شديد اليقظة .

٣) أن يكون حفيظا ظاهر النزاهة عارفاً بمنازل العقوبة غير عجول .

٤) وينبغي أن يكون نظره شذراً قليل التبسم غير ملتفت إلى الشفاعات .

٥) أن يأمر الحراس من أول الليل إلى آخره بتفقد الدروب والشوارع ، ويحكم أمرها .

٦) أن يأمر أصحابه بملازمة المحابيس وتفتيش الأطعمة وما يدخل المجون .

٧) وأن ينظرها آخر وقت ومن يخرج منها عند فتحها فهو وقت الريبة .

٨) ويجب عليه عمارة سور المدينة وأبوابها ولم شعثها ومعرفة من يدخلها .

٩) ويجب عليه إقامة الحدود كما وردت في الكتاب العزيز والعمل بها .

١٠) وليعلم أن الله تعالي أعلم بصلاح عباده فلا يهمل من حدوده شيئاً .

١١) وإذا أفرج عن أحد من السجن ثم عاد بجرم فليجعل الحبس قبراً .

١٢) ويمنع المظلوم من الانتصار لنفسه بيده ، بل ينهي حاله ليقابل .

١٣) وليأمر العامة أن لا يجيروا أحداً ولا ينبهوه للهرب ، بل يدلون عليه .

١٤) وينبغي أن يكون عقوبته للخاص والعام واحدة كما أمرت الشريعة .

٦- الجنــد :

وهم حملة السلاح تدفع بهم الأعداء وتؤخذ المدن ، ولكن لابد من أن يتوفر فيهم شروط حسب وجهة نظر ابن أبي الربيع ، وهي كالآتي :

١) ويجب أن يكونوا ذوي بأس ونجدة مؤتلفي القلوب على طاعة ملكهم.

٢) وليؤمر رؤوسهم وقوادهم بعرضهم في كل شهر مرة ، ويعتبر عدهم .

٣) ولتكن قوادهم من أبرهم قدراً وأعرفهم بالوقائع والحروب .

٤) وأن يجعل على كل عشرة قائد ، وعلى كل عشرة من القواد رئيساً حتى ينتهي إلى رب الجيش .

٥) وأن يقوم بكفايتهم حتى لا يحتاجوا فتدعوهم الحاجة إلى أمور ثلاثة :

أ. إما أن يعدلوا من يقوم لهم بالكفاية .

ب. إما أن يتسلطوا على الرعية .

ج. وإما أن يشتغلوا بالكسب فلا ينتفع بهم عند الحاجة .

٧- العامــل :

وهو الوالي الذي يقود ولايته ويجمع الأموال والضرائب وعليه واجبات وهي كالآتي:

١) أن يكون عالماً بأمور السواد .

٢) أن يكون ناصحاً في جمع الأموال عاملا بالعدل .

٣) أن يكون فيه إنصاف وانتصاف وعمارة ونزاهة .

٤) وليكن قصده إدرار أموال الرعية وتوفير مال السلطان .

٨- المــال :

وهو قوة الملك وعليه الاعتماد ، ويحتاج إلى أمور أربعة :

١) الحث على جمعه ونموه ، وذلك بأمر الرعية بالاستكثار من العمارة ؛ وذلك لحاجة الدولة إلى حماية نفسها بالحروب التي تحتاج إلى نفقات ، وأن يؤاخذ الرعية على التقصير في الاكتساب.

٢) اختيار من يتولى حراسته ، فالخازن لابد أن يكون أمينا على ما يتولاه ، وأن يكـون عفيفاً غني النفسي ذا مال ، وأن يكون بعيداً من الخيانة ، غير متشاغل باللهو .

٣) اختيار مكان حرز يحفظه : فيجب أن يكون المال في أحرز مكان وأصون موضـع وأبعد عن النظر ، وأن يباشر بنفسه عند خزنه ويراعيه.

٤) وجه الحاجة إليه : يزداد المال لسد ثغر وقمع عدو ودفع مكروه وقوة عاجز ، وفـك عان وقضاء دين ويتم به أمور الناس على الإطلاق .

٩- الحكيـم :

ويقصد به الطبيب الذي يقوم بمعالجة الملك والإشراف الصحي عليه ، ويضع ابن أبي الربيع له العديد من الصفات التي ينبغي لكل طبيب التحلي بها ، وهي كالأتي :

١) ينبغي أن يكون صادقاً لطيفاً رقيقاً طويل الفكرة .

٢) أن يكون صحيح الرؤية كثير الدرس في الكتب القديمة .

٣) يجب أن يكون عالما بمجرى علم الطب وعمله .

٤) أن يكون كثير العلاج والتجارب عالماً بالمجازات.

٥) ينبغي أن يكون خيراً دينا مأمون السيرة .

٦) يجب أن يكون ثوبه نظيفاً ورائحته طيبة .

٧) ينبغي أن يكون عازفاً بالعقاقير والأدوية والأغنية .

٨) ينبغي أن يكون عالماً بمفردها ومركبها وجيدها ورديئها .

٩) أن يكون بصيراً بفصول السنة وأوقات الاعتدال .

١٠) وليعرف المياه والأهوية والبلدان وما يستعمل فيها .

١١) ينبغي أن يكون عارفاً بأحكام النجوم وتسييراتها .

١٢) أن يعتني بعلم الاختيارات لكثرة حاجة الملوك إليها[١].

١٠- الجليـس :

وهو لا يقل أهمية عمن سبق في الأهمية " الحاجب ، الوزير ، الحـاكم ، العامـل ، القاضي" ، فقد وضع له عدة صفات ومميزات أيضا ، وهي كالآتي :

١) ينبغي أن يكون رجلا من العظماء عاقلاً دينا حراً عفيفاً .

---

[١] ابن أبي الربيع : سلوك الممالك في تدبير الممالك ، ص٢٣١.

٢) أن يكون متأدباً حسن الأخلاق مسفر الوجه مقبول الصورة .
٣) أن يكون معتدل الشكل ، لا ضخم ولا نحيف ، بل يكون صحيح الأعضاء.
٤) أن يكون نقي الثوب طيب الرائحة بعيداً عن المعايب.
٥) ينبغي أن يكون ذا معرفة بالنحو واللغة والبلاغة والفصاحة .
٦) أن يكون حافظاً لصواب الشعر وملحه ومجونه ونوادره .
٧) أن لا يخلو من الحكايات والمفاكهة وضروب الأمثال في أوقاتها .
٨) أن يكون كتوما للأسرار ؛ بعيداً عن النميمة حسن المحضر للناس .
٩) وليكن خبيراً بخصائص الملوك مبجلا لخواصه مكرما لهم .
١٠) وإذا عرضت للملك حاجة ونظر إليه فليقم ، فإن عاد فليقف حتى يأذن له ثانياً.

١١ - **صاحب الطعام والشراب :**

تُعدّ وظيفة صاحب الطعام والشراب من أخطر الوظائف في حياة الملك ؛ لأنها قريبة جداً من الملك ، ولأنه متعرض للقتل في أي لحظة بالسم ، سواء كان في الطعام أو الشراب؛ لذا وضع ابن أبي الربيع صفات له أيضا ، وهي كالأتي :

١) ينبغي أن يكون ثقة مؤتمناً عاقلاً حراً مجلا لذلك مجتهداً في رضاه .
٢) وأن يتلطف في منع الملك عن بعض المطاعم التي لا توافقه ، ويعرفه وجه المصلحة في تركها .
٣) وأن لا يعرض عليه طعاماً عرضه مرة قبلها ، بل يصرفه في الوجوه الجميلة .
٤) ولا يكون بخيلا ولا مضيعاً ، وينبغي أن يتصفح المطبخ أول الأوقات وآخرها لأجل الغذاء والعشاء .
٥) وليتفقد الطعام والشراب كل ساعة حتى الملح والحل وأشباههما .
٦) وليكثر مراعاة الآلات ، فإن رائحة الطعام وجودة غرفه وحسن تضيجه يفتق الشهوة.
٧) ويجب أن يكون خبيراً بتنصيص الألوان وترتيبها وأوقاتها ليختار لكل فصل ما يليق به .
٨) وينبغي أن يكون عارفاً بما يجلب من البلاد من المطاعم والمشارب والجيد منها والمغشوش .
٩) أن يكون ذا علم بأدب المجلس بصيراً بتعئبته وبحسن أوانيه.
١٠) ويجب أن يكون عالماً بما يهوى الملك من الأطعمة والأشربة ، فيبالغ في اتخاذه وتجويده[١].

---

[١] المصدر السابق ، ص٣٥.

تعقيب :

من الغريب أن يقرر ابن أبي الربيع نظرية عجيبة هي أن السعادة العامة تكمن في تبجيل الملوك وطاعتهم ، وربما يرجع ذلك أن الخليفة العباسي كان يعتبر نفسه ظل الله في الأرض ، فهو يجمع بين الرئاسة الدينية والدنيوية وتأكيداً على ذلك فإن من كان يريد من الوزراء أو القادة مخاطبة الخليفة يخاطبه بـ : [ا بن عم رسول الله] ، ولا أحد يجهل ما لهذه الكلمة من وقع لدي المخاطبين والسامعين ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن المجتمع في ذلك الوقت كان هرمياً يبدأ بالخليفة ، والذي بدوره يستطيع أن يقرب فلاناً ويبعد فلاناً ، وهو في نفس الوقت قادر على عزل وزير وتعيين من يشاء حسب ما يراه مناسباً .

* كتب ابن أبي الربيع كتابه في عهد الخليفة المستعصم أو المعتصم "يعني إلى الخليفة " ، فلماذا يخاطبهم بالملوك ولا يقول خلفاء .

ترجح الباحثة مرجع ذلك إلى أن الدولة الإسلامية في بدء نشأتها كانت محاطة بدول يحكمها ملوك أمثال (مصر ، بلاد الروم ، بلاد فارس ، الحبشة) ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن العرب أنفسهم عرفوا الملوك في بلادهم مثل ملوك اليمن وملوك المناذرة وملوك كندة ، هذا فضلاً على ملوك الغساسنة هذا يدل على أن مفكري الإسلام اطلعوا على آداب وفلسفات الدول ذات الحضارة العريقة مثل فارس ، الهند ، واليونان ، حيث كلمة ملك تدل عندهم على الحاكم أو الرئيس المهيمن على شؤون البلاد ؛ ولهذا نجد عند الكتاب المسلمين في مؤلفاتهم كلمة ملك وهم بهذا يقصدون الحاكم أو الخليفة أو الرئيس ، مثل الفارابي في كتابه [آراء أهل المدينة الفاضلة] . يقول ابن أبي الربيع لا يجب أن يكون سائر الأعوان والسياسيين سامعين مطيعين للرئيس منفذين لما يصدر عن أمره ، بل يذهب أبعد من ذلك أن يكونوا كالأعضاء له يستعملهم كيف شاء .

– والباحثة مندهشة كيف ينزل ابن أبي الربيع إلى هذا المستوى الفكري ، والذي يتعارض مع الآية القرآنية { وأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ } .

* تناول ابن أبي الربيع من شروط التي ينبغي أن تتوفر في الحاكم وهي الأبوة وهو أن يكون من أهل بيت الملك قريب النسب ممن ملك قبله ، وذلك سبب الاتفاق عليه .

وكأنه من خلال هذا النص يريد أن تعيش الأمة الإسلامية تحت ظل دولة وراثية يتولاها الملك ، ثم يتناوب الأبناء أو الأقارب ، وتأتي التسمية من الملك أو الخليفة السابق أو عن طريق تدخل الحاشية والقواد ، ثم تؤخذ بعد ذلك المبايعة من الآخرين ، وربما ذلك راجع إلى ظروف الدولة آنذاك حيث نظام الوراثة من عهد الدولة الأموية ، وقد استمر نوع الحكم هذا حتى الدولة العباسية وما بعدها .

ثالثاً : نظام الحكم عند الماوردي(*)

يعتبر الماوردي من أوائل مفكري الإسلام في ميدان التأليف في علم السياسة وأصول الحكم ، حيث يستقي أفكاره وآراءه من وحي تعاليم القرآن الكريم وشريعة الإسلام السمحة الرحبة ، ولهذا نرى له العديد من الكتب المؤلفة من قبله ، ويبدو أن الإمامة أعلى منصب في دولة الخلافة ، فقد شغلت العديد من المفكرين في ذلك الوقت لما لها من أهمية ، فابصلاحها تصلح الدولة والمحكومين ، وعليه فإن رأينا لا بد من دراسة هذه الشخصية لما لها من تأثير في الفكر الإسلامي .

أهمية وجود الحاكم :

إنّ الله جعل الملوك خلفاءه في بلاده ، وأمناءه على عباده ، ومنفذي أحكامه في خليفته وحدوده في بريته ، وكذلك ما قيل (السلطان ظل الله في الأرض) . وسماهم رعاة عباده، تشبيها لهم بالرعاة الذين يرعون السوائم والبهائم تمثيلاً لرعاياهم بالإضافة إليهم بها ، ولهذا المعنى سماهم الحكماء " ساسة " إذ كان محلهم من مسوسيهم محل السائس لما يسوسه من البهائم والدواب الناقصة الحال من القيام بأمور أنفسها ، والعلم بمصالحها ومفاسدها وسمو أفعالهم الخاصة بهم سياسة " [1] .

ولما كان المصدر العام للحكم في الإسلام هو القرآن ، فقد كان أساس الحكم بعد وفاة النبي ﷺ هو الخلافة أو الإمامة وعليه فالإمامة عند الماوردي " موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا ، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع وإن شذّ عنهم

(*) هو (علي بن محمد بن حبيب البصري ، المعروف بالماوردى) نسبة إلى ماء الورد ولد بالبصرة ، سنة ٣٦٤هـ ، وتلقى العلم فيها على أبي القاسم الصيمري وغيره من الفقهاء والمحدثين ، ثم رحل إلى بغداد، وتتلمذ فيها على الشيخ حامد الاسفرايني حتى تخرج على يديه عالماً يُعتدُ برأيه ، وقد صنف رحمه الله الكثير من الكتب في الفقه والتفسير والأدب ، وهذه الكتب هي : كتاب الحاوي ، كتاب الإقناع ، النكت والعيون ، إعلام النبوة ، الأمثال والحكم ، الأحكام السلطانية ، نصيحة الملوك ، قانون الوزارة وسياسة الملك ، كتاب تسهيل النظر وتعجيل الظفر ، وغيرهم من الكتب . وقد ساعد الماوردي في كتاباته السياسية قربه من الخلفاء والملوك والوزراء وعمل سفيراً بينهم وبين خصومهم السياسيين . وعمّرَ طويلاً فعاش ستا وثمانين سنة ومات سنة ٤٥٠هـ - ١٠٥٨م ، ودفن ببغداد بباب حرب . انظر كل من : الماوردي ، كتاب أدب الدنيا والدين ، حققه وعلق عليه محمد فتحي أبو بكر ، دار المصرية اللبنانية ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٨م ، ص١١ ؛ الماوردي ، قوانين الوزارة ، حققه ودرسه وعلق عليه د. فؤاد عبد المنعم أحمد ، د. محمد سليمان داود ، الطبعة الثالثة ، مزيدة ومنقحة ، مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية ، ١٩٩٩م ، ص ٥ .

(1) الماوردي : نصيحة الملوك المنسوب لأبي الحسن الماوردي ، تحقيق ودراسة د. فؤاد عبد المنعم أحمد ، مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية ، ١٩٨٨م ، ص٦٣ .

الأصم " [1] .

والإمامة عند الماوردي فرض كفاية كالجهاد وطلب العلم ، فإذا قام بها من هو أهلها سقط ففرضها على الكفاية ، وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان :

- **الأول:** أهل الاختيار ومهمتهم اختيار إمام للأمة .
- **والثاني:** أهل الإمامة ومهمتهم تنصيب أحدهم للإمامة .

ولم يكتفِ بتوضيح أهمية الإمامة وطريقة الاختيار وإنما وضع لكل فئة من هؤلاء شروط .

فالشروط المعتبرة في أهل الاختيار هي ثلاثة.

" **أحدها** : العدالة الجامعة لشروطها .

والثاني: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها .

والثالث: الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف" [2] .

وليس من كان في بلد الإمام فضل مزة على غيره من المسلمين سوى كونه موجوداً في بلد الإمام ومعرفته بموت الإمام قبل المسلمين الموجودين في بقاع الدنيا ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى صار من يحضر ببلد الإمام متولياً لعقد الإمامة عرفاً لا شرعاً [3] .

وحسب وجهة نظر الماوردي أن من يصلح للخلافة موجودين في بلد الخليفة .

كما وضع سبعة شروط معتبرة في أهل الإمامة وهي كالآتي :

١) " العدالة على شروطها الجامعة .

٢) العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام .

٣) سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها .

- والحقيقة هذا البند تحدث عنه جميع فقهاء ومفكري الإسلاميين (الفارابي، أبى ربيع).

٤) سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض .

٥) الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح .

---

[1] الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد حبيب البصري البغدادي) : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، حققه وخرج أحاديثه وضبط نصه وعلق عليه عصام فارس الحرستاني ، محمد إبراهيم الزغلي ، الطبعة الأولى ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٩٩٦م ، ص١٣ .

[2] نفس المصدر السابق ، ص ١٤ .

[3] انظر نفس المصدر السابق ، ص ١٤ .

٦) الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو .

٧) النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص وانعقاد الإجماع عليه . ولا اعتبار بضرار ؛ لأنه يقول: توليه غير القريشي أولى ؛ لأنه يكون أقل عشيرة ، فإذا عصى أمكن لخلعه .

وأيضاً حديث لأبي بكر الصديقﷺ عندما احتج يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن عبادة عليها بقول النبي ﷺ :" الأئمة من قريش " وقوله أيضاً : " قدموا قريشاً ولا تقدموها " (١) .

طريقة اختياره :

يتم اختيار الرئيس بطريقتين وهي كالآتي :

- **الأولى:** باختيار أهل العقد والحل .
- **والثانية:** بعهد الإمام من قبل .

يجتمع أهل الحل والعقد لاختيار الإمام ويتصفحوا أحوال أهل الإمامة المتوفرة فيهم شروطها ، فيكون المتقدم منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً ، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته ، عندئذٍ يعرضون عليه الإمامة فإذا أجاب لها بايعوه عليها وانعقدت بيعتهم له وعلى كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته. (٢)

أما في حالة الرفض: لا يجبر عليها لأنها عقد مراضاة واختيار .

انعقاد الإمامة بعهد :

وهي يمكن للخليفة أن يعهد إلى من يتولى بعده ، وقد انعقد الإجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته ، لأمرين عمل المسلمون بها ولم يتناكروهما من ناحيتين :

الأولى : " أن أبا بكرﷺ عهد إلى عمر ﷺ فأثبت المسلمون إمامته بعهده .

والثانية: أن عمر ﷺ عهد بها إلى أهل الشورى فقلبت الجماعة دخلوهم وهم أعيان العصر اعتقاداً لصحة العهد بها وخرج باقي الصحابة منها. " (٣) .

ويضرب لنا الماوردي مثالاً على ذلك عندما قال علي ، للعباس رضوان الله عليهما حين عاتبه على الدخول في الشورى : كان أمراً عظيماً من أمور الإسلام لم أر لنفسي

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٥، ١٦ .

(٢) انظر: المصدر السابق ، ص ١٧ .

(٣) الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص٢١ .

الخروج منه فصار العهد بها إجماعاً في انعقاد الإمامة. [١]

ويقول الماوردي: إذا أراد الإمام أن يعهد بالخلافة لغيره عليه أن يجتهد فيمن يكون الأحق بها ، والمتوفرة فيه شروطها ، ويجوز أيضاً أن يعقد البيعة له دون أن يستشير أحداً من أهل الاختيار.[٢]

الحقيقة هناك وجهات مختلفة دارت حولها جدل . ذهب بعض العلماء أهل البصرة إلى أن رضا أهل الاختيار للبيعة شرط في لزومها للأمة ، لأنها حق يتعلق بهم فلم تلزمهم إلا برضا أهل الاختيار منهم ، والصحيح تعتبر ببيعته منعقدة وإن كان الرضا بها غير معتبر ، ويضرب لنا الماوردي مثالاً على ذلك بيعة عمر ﷺ لم تتوقف على رضا الصحابة ، ولأن الإمام أحق بها فكان اختياره فيها أمضى وقوله فيها أنفذ.[٣]

قضية تولي ولي العهد :

هذه القضية تناولتها ثلاثة مذاهب من حيث : هل من حق الإمام أن ينفرد بالبيعة إلى ولي العهد سواء كان ولداً أو والداً ؟

- **المذهب الأول:** يقول لا يجوز له ذلك حتى يشاور أهل الاختيار فيرونه أهلاً لها أم لا في حالة الموافقة ، يصح عقد البيعة له .
- **المذهب الثاني:** يجوز أن ينفرد الإمام بعقدها لولد ووالد ؛ لأنه أمير الأمة نافذ الأمر لهم وعليهم فغلب حكم المنصب على حكم النسب .
- **المذهب الثالث:** يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لوالده ولا يجوز أن يتفرد بها لولده لأن طبع الوالد يميل إلى الابن أكثر مما يبعث على ممايلة الوالد ولذلك أغلب ما يدخره الوالد يكون لولده .

ويجوز تفرده بعقدها لأخيه ومن قاربه من عصبته[٤] .

توقيت تولي المنصب :

بعد قبول المولى لتولي المنصب وتوفر الشروط فيه اختلف في زمان قبوله من عدة وجوه وهي كالآتي : قيل بعد موت المولى في الوقت الذي يصح فيه نظر المولى ؛ وقيل – وهو الأصح – أنه ما بين عهد المولى وموته ، لتنتقل عنه الإمامة إلى المولى مستقرة بالقبول المتقدم.

---

[١] المصدر السابق : ص ٢١ .

[٢] المصدر السابق ، ص٢١ .

[٣] المصدر السابق ، ص٢١ .

[٤] انظر: الماوردي ، المصدر السابق ، ص٢٢ .

وليس للإمام المولى عزل من عهد إليه ما لم يتغير حاله ، ويجوز له أن يعزل من يستخلفه بعد الإمام الأول ، فلا يجوز للإمام وأهل الاختيار عزل من عهد إليه بالخلافة ما لم يتغير حاله ويتولى الإمام الإمامة من وقت العهد إليه[1] .

- إذا كان من عهد إليه بالإمامة صغيراً أو فاسقاً وقت العهد وبالغاً عدلاً عند موت المولى لم تصح خلافته حتى يستأنف أهل الاختيار بيعته .
- إذا عهد الإمام إلى غائب مجهول لم يصح عهده وإن كان معلوم الحياة وكان موقوفاً على قدومه ، فإن مات الإمام والمعهود إليه بالإمام مازال غائباً وخوفاً على مصالح الأمة استناب أهل الاختيار نائب عنه يبايعونه بالنيابة دون الخلافة فإذا جاء المستخلف من غيبته عزل النائب وعاد إلى سابق عهده إلى قبل أن يتولى الخلافة .
- إذا خلع الخليفة نفسه انتقلت الخلافة إلى ولي عهده ؛ لأن الخلع يقوم مقام موته .
- لو عهد الخليفة إلى اثنين ولم يقدم احدهما على الآخر جاز واختار أهل الاختيار احدهما بعد موته كأهل الشورى ، فإن عمر ﷺ جعلها في ستة . وقصة عمر في الشورى سبق وتناولتها الباحثة ، وكيف أن عمر جعلها في ستة ولا نريد هنا تكرارها منعاً لسأم القارئ .
- إذا عهد الخليفة إلى ثلاث ، رتب الخلافة فيهم ومات ، والثلاثة أحياء تولى كل خليفة بعده بحسب ترتيبه .
- لو مات الخليفة والثلاثة من أولياء عهده أحياء ، وأفضت الخلافة إلى الأول فأراد أن يعهد بها إلى غير الاثنين ممن يختاره لها .

فمن الفقهاء من منعه من ذلك حملاً على مقتضى الترتيب إلا أن يستنزل عنها مستحقها طوعاً ، ومثال على ذلك فقد عهد السفاح إلى المنصور وجعل العهد بعده لعيسى بن موسى ، فأراد المنصور تقديم المهدي على عيسى فاستنزله عن العهد عفواً لحقه فيه وفقهاء الوقت على توافر وتكاثر لم يروا له فسحة في صرفه عن ولاية العهد قسراً حتى استنزل واستطيب [2] .

ويقول الماوردي: واستطابه نفس المنصور نفس عيسى بن موسى لأجل تألف أهله؛ لأنه كان في صدر الدولة والعهد قريب ، والتكافؤ بينهم منتشر وفي أحشائهم نفور موهن ففعله سياسة وإن كان في الحكم سائغاً[3] .

---

[1] المصدر السابق ، ص ٢٣ .
[2] المصدر السابق ، ص٢٦ .
[3] المصدر السابق ، ص٢٧ .

واجبات الأمة :

إذا استقرت الخلافة لمن تقلدها سواء كانت عن طريق الاختيار أو بعهد وجب على الأمة معرفة الإمام بصفاته ولا يلزمهم معرفته بعينه واسمه إلا أهل الاختيار الذين تقوم بهم الحجة وببيعتهم تنعقد الخلافة ، رغم أن سليمان بن جرير له قول آخر غير قول الماوردي: إذ يعتبر معرفة صفات الرئيس بعينه واسمه واجب على الأمة كما واجب عليها معرفة الله ورسوله[1] .

ولكن ما تعارف عليه جمهور الأمة معرفة الإمام على الجملة دون التفصيل مثل معرفة القضاة الذين تنعقد بهم الأحكام ، والفقهاء الذين يفتون في الحلال والحرام ، فالعامة تعرفهم على سبيل الجملة لا التفصيل إلا عند النوازل المحوجة إليهم .

ويعلل ذلك لأنه في حالة معرفة الإمام بعينه واسمه يتطلب في المرء الهجرة إليه ، وبتالي يتطلب عدم التخلف من الناس الموجودين في الأقطار المتباعدة ومما يترتب عليه خلو الأوطان ولصار من العرف خارجاً وبالفساد عائداً .

وفي حالة معرفته على وجه التفصيل يتوجب على كافة الأمة تفويض الأمور العامة إليه من غير معارضة له ليقوم بما وكلٍّ إليه من وجوه المصالح وتدبير الأعمال .

وقد يتساءل المرء ما قدر المعلومات التي ينبغي أن يعرفها الإمام من الأمور العامة ؟

الحقيقة ذكر الماوردي عشرة أشياء تلزم من الأمور العامة هذه الشروط ذكرها العديد من المفكرين المسلمين أيضاً أمثال الفارابي ، ابن الربيع ، وهي كالآتي :

١) حفظ الدين على أصوله المستقرة وما اجمع عليه سلف الأمة ، ورد كل مبتدع أو زاغ حتى يكون الدين محروساً من خلل والأمة ممنوعة من زلل.

٢) تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين حتى لا يتعدى الظالم ولا يحس المظلوم أنه في خلافة لا يؤخذ فيها حقه .

٣) حماية البيضة والذب عن الحريم ليتصرف الناس في المعايش وينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال .

٤) إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك .

٥) تحصين الثغور بالعدة المانعة والقول الدافعة حتى لا تظفر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرماً أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً .

---

[1] انظر: المرجع السابق ، ص٢٧ .

٦) جهاد من عائد الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله ، وعليه لا يقتصر الواجب الديني للحاكم على الحفاظ على الدين فحسب ، بل يتعداه إلى العمل على نشره ، ومن هنا يتوجب عليه أن يجاهد ضد الذين عاندوا الإسلام حتى يسلمو أو يقبلوا الدخول في نظام أهل الذمة(*) .

٧) جباية الفيئ والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف.

٨) تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير .

٩) استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة.

١٠) أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة ولا يعول على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة ، فقد يخون الأمين ويغش الناصح وقد قال تعالى :

﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [سورة ص : ٢٦] (١)

ولكن إن قصر الحاكم أو الإمام في واجباته هل يجوز خلعه أو عزله ؟

الماوردي كغيره من فقهاء السنة يحذر من الخروج على الحكام أو الوقوف في وجههم ، ويدعو إلى طاعتهم على كل الظروف ، ويرى أن الخليفة لا يمكن خلعه طالما يملك شروط الأهلية إلا في حالتين :

أ. إذا كان عجز جسمي أو ذهني واضح ومؤثر .

ب. حينما يعمل عملاً فيه كفر صراح أو فسق واضح ؛ مثل ارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات تحكيماً للشهوة وانقياداً للهوى فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها ، فإذا طرأ على من انفقدت إمامته خرج منها فلو عاد إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة إلا بعقد جديد .

(*) الذميون أو أهل الذمة هم سكان المناطق التي يتم فتحها والذين يسمح لهم ؛ لأنهم يدينون بديانات الوحي السابقة للإسلام ، بأن يمارسوا ديانتهم ويديروا مجتمعاتهم المحلية ولكن يخضعون لموجبات معينة مثل دفع الجزية .

(١) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص ٢٩ ، ٣٠ .

ويقول الماوردي عن الهوى :" أما الهوى فهو عن الخير صاد وللعقل مضاد ؛ لأنه ينتج من الأخلاق قبائحها ويظهر من الأفعال فضائحها ، ويجعل ستر المروءة مهتوكاً " .

ويذكر حديثاً رُوِيَ عن النبي ﷺ ، أنه قال :" طاعة الشهوة داء وعصيانها دواء ".

وقيل في منثور الحكم : من أطاع هواه ، أعطى عدوه مناه [(١)] ، وعليه فالفسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها [(٢)] .

أما العجز الجسمي أو ما يطرأ على بدنه فيقسم إلى ثلاثة أقسام :

أ- قسم يمنع من الإمامة .

ب-قسم لا يمنع منها .

ج- قسم مختلف فيه .

أ – **أما القسم الأول** : فقسم يمنع من الإمامة فشيئان ؛ زوال العقل كالإغماء عارضاً لا يمنع من انعقاد الإمامة ولا يخرج منها ، لأنه مرض سريع الزوال وقد أغمى على الرسول ﷺ في مرضه ، وهناك أيضاً ما كان لازماً لا يرجى الشفاء منه كالجنون والخبل فيمنع عقد الإمامة .

والشيء الثاني ذهاب البصر وفيه وجهات نظر:

١) ذهاب البصر يمنع من عقد الإمامة واستدامتها فإذا طرأ بطلت به الإمامة ؛ لأنه لما أبطل ولاية القضاء ومنع جواز الشهادة فأولى أن يمنع من صحة الإمامة .

٢) أما عشاء العين وهو ألا يبصر عند دخول الليل ، فلا يمنع من الإمامة في عقد ولا استدامة ؛ لأنه مرض في زمان الدعة يرجى زواله .

٣) أما ضعف البصر ، فإن كان يعرف به الأشخاص إذا رآها لم يمنع من الإمامة .

ب. **أما القسم الذي لا يمنع منها** مثل الحواس التي لا يؤثر فقدها في الإمامة فشيئان :

أ. الخشم في الأنف الذي لا يدرك به شم الروائح .

ب. فقد الذوق الذي يفرق به بين الطعوم .

جـ. **أما القسم المختلف فيه** من الحواس هما : الصمم والخرس فيمنعان من ابتداء

---

(١) الماوردي : كتاب أدب الدنيا والدين ، حققه وعلق عليه محمد فتحي أبو بكر ، دار الديان للتراث ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٨م ، ص ٣٨، ٣٩ .

(٢) الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص ٣١ .

عقد الإمامة لأنهما يؤثران في التدبير والعمل كما يؤثر العمي ، وأما في الاستدامة قيل لا يخرج بهما من الإمامة لقيام الإشارة مقامها فلم يخرج منها إلا بنفس كامل.(١)

كما تحدث عن فقد الأعضاء وقسمت إلى أربعة أقسام :

أولاً : ما لا يمنع من صحة الإمامة في عقد ولا استدامة ولا يؤثر فقده في رأي الرئيس ولا عمله ولا نهوضه ولا يشين في المنظر ؛ مثل قطع الذكر والأنثيين ولا يمنع من عقد الإمامة ولا استمراريتها بعد العقد ، فهذان العضوان حسب وجهة نظر الماوردي لا يؤثران في الرأي والحكنة ، وقد وصف الله تعالى يحيي بن زكريا بذلك وأثني عليه فقال : ﴿ وَسَيِّداً وَحَصُوراً وَنَبِيّاً مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾ [آل عمران ٣٩] .

ويقول : الدكتور إمام عبد الفتاح إمام إنّ له زميلاً تونسياً حدثته عن الرئيس السابق الحبيب بورقيبة " بأنه اعتاد أن يلقى على مواطنيه في تلفزيون تونس ، دروساً في التاريخ . وكانت هذه الدروس تدور أساساً حول كفاحه الوطني ، ولم يكن يستحي أن يتحدث عن قدرته الجنسية وفحولته وكيف أن أعداءه هم الذين يروجون الشائعات المغرضة عن ضعفه أو عجزه الجنسي مع أنه – كما يقول سيادته كان (فحلاً) طوال حياته ، تزوج مرتين ، وأنجب ولداً لعب – كوالده دوراً سياسياً بارزاً في شئون تونس ، بل حتى عندما عجز عن ممارسة الجنس، فقد كان ذلك خيراً وبركة على البلاد إذا تحولت هذه الطاقة الجنسية " الهائلة " إلى نشاط سياسي محموم ظهر بوضوح وجلاء فيما حققه سيادته من أعمال وطنية .

ويسترسل الدكتور إمام في حديثه فيقول :" وحدثني زميل تونسي آخر أن تلفزيون تونس ظل يوماً كاملاً يعرض على المواطنين مشاهد للسيد الرئيس الحبيب بورقيبة وهو يسبح في الماء ويجري على الشاطئ البحر ليثبت بذلك أن السيد الرئيس مازال يتمتع بصحة جيدة وأنه يصلح لإدارة الحكم مدى الحياة ." (٢)

هذان المثالان صورة معاصرة وحية للاهتمام بسلامة أعضاء الحاكم ، وتجسد لنا ما كان يشترطه القدماء في الحاكم المسلم الجيد .

ثانياً : فقد اليدين أو الرجلين فلا تصح معه الإمامة في عقد ؛ لأن مصالح الأمة تحتاج إلى علم ونهوض بعبئها .

ثالثاً : يخرج من الإمامة إذ فقد أحد اليدين أو الرجلين لعجزه عن كمال التصرف فما

---

(١) انظر الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص٣٢،٣٣ ، والأحكام السلطانية ، للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء ، ضبط نصوصها وعلق عليها محمد علي أبو العباس ، مكتبة القرآن ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٣١ .

(٢) انظر الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص٣٣،٣٤ ؛ الدكتور إمام عبد الفتاح إمام : الأخلاق والسياسة " دراسة في فلسفة الحكم " ، دار الكتب المصرية ، ص٢٢١-٢٢٢ .

منع من ابتدائها يمنع من استدامتها .

رابعاً : لا يخرج من الإمامة إن كان فيه جذع الأنف وسمل إحدى العنين . فلا يخرج به من الإمامة بعد عقدها لعدم تأثيره في شيء من حقوقها .

وهناك قول آخر يقول: يمنع من عقد الإمامة ، ويفضل سلامة الأعضاء حتى يسلم ولاة الملة من شين يعاب ونقص يزدري فتقل به الهيبة وفي قلتها نفور عن الطاعة وما أدى إلى هذا فهو نقص في حقوق الأمة.(١)

ويلحق الفقهاء بالكفاية الجسدية حالة المنع من التصرف ويفرقون بين فرضين في هذه الحالة : هما الحجر والقهر .

أما الحجر: فهو أن يستولى عليه من أعوانه من يستند بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية ولا مجاهرة بمشاقة ، فإذا كانت القرارات التي يتخذها جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل جاز إقراره عليها .

أما إذا كان الشخص المستولى على الخليفة وقراراته التي يقرها لا تسير وفق أحكام الدين ومقتضى العدل من حق الخليفة أن يستنصر من يقبض يده ويزيل تغلبه .

أما القهر: فهو وقوعه أسير في يد عدوه ، سواء كان مسلماً أو مشركاً ولا يستطيع الخلاص منه ، في هذه الحالة يمنع من عقد الإمامة له لعجزه عن النظر في أمور المسلمين ، ومن حق الأمة في هذه الحالة اختيار من هو أقدر على القيام بعبئها .

ويفترض الماوردي أن وقع الإمام في يد العدو بعد عقد الإمامة له وجب على الأمة نصرته سواء كان قتالاً أو فداء ، أما في حالة عدم إنقاذه خرج من الإمامة وقام أهل الاختيار ببعة غيره على الإمامة. (٢)

لكن قد يتساءل المرء ألا يحتاج الإمام إلى من يساعده فالعبء ثقيل؟

مساعدو الحاكم :

يرى الماوردي لابد للإمام أو الخليفة من معاونين يساعدونه في تسير دفة لحكم إلى بر الأمان .

لذا قسم المعاونين إلى أربعة أقسام :

- **القسم الأول:** من تكون ولايته عامة في الأعمال العامة وهم الوزراء .

---

(١) انظر الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص٣٤ ؛ والأحكام السلطانية لأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء ، ص ٣١، ٣٢ .

(٢) انظر الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص٣٥ .

- **القسم الثاني:** من تكون ولايته عامة في أعمال خاصة وهم أمراء الأقاليم والبلدان .
- **القسم الثالث:** من تكون ولايته خاصة في أعمال العامة ؛ وهم قاضي القضاة ونقيب الجيوش وحامي الثغور ومستوفى الخراج وجابي الصدقات .
- **القسم الرابع** : من تكون ولايته خاصة في الأعمال الخاصة وهم كالقاضي بلد أو إقليم أو مستوفى خراجه أو جابي صدقاته أو حامي ثغرة أو نقيب جنده. [1]

وقد فصل الماوردي ذلك تفصيلاً في كتابه " الأحكام السلطانية " .

القسم الأول: هم الوزراء وقد سبق عرفنا الوزراء عندما تناولنا الدولة الأموية والعباسية والتعريف السابق يتفق مع تعريف الماوردي لها .

يعرف الوزراء إنها : من الوزر ، وهو الثقل ؛ لأن الوزير يحمل عن الملك أثقاله من الأزر وهو الظهر ؛ لأن الملك يقوى بوزيره كقوة البدن بظهره [2]

والوزير بالنسبة للماوردي يعتبر سائاً ومسوساً أي مطيعاً ومطاعاً . فهو مطيع للحاكم ومطاع من الرعية [3]

والقائم بالوزراء كأنه خاضع لسيفين على رقبته أحدهما : من جانب السلطان أو الحاكم والآخر من جانب الرعية .

وبالتالي الوزراء كمنصب خطير تقوم على أسس تتمثل في : الدين ، والعدل سواء في الأقوال أو الأفعال وتولية الأكفأ والوفاء بالوعد والوعيد ، والحد والحق والصدق [4]

والوزراء عند الماوردي نوعان هما : وزراء تفويض وزراء تنفيذ .

فالأولى: تجمع بين كفايتي السيف والقلم (*)

وهي تعني تفويض الإمام لبعض الأمور للوزير بحيث يشاركه في التدبير ويعاونه في سير دفة الحكم بدلاً من أن ينفرد بكافة الأمور .

وتتميز وزراء التفويض بالأهمية العظمى والسلطة الاستقلالية ، وتحتل رتبة أعلى من مرتبة وزراء التنفيذ . وقد سميت وزراء التفويض بوزارة السيف ، حيث يتولاها رجال

---

(1) انظر الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص ٣٦-٣٧ ؛ والحكام السلطانية ولابي الفراء ، الأحكام السلطانية، ص ٤١ .

(2) انظر الماوردي : قوانين الوزراء ، حققه ودرسة وعلق عليه د. فؤاد عبد المنعم أحمد ، د. محمد سليمان داود ، الطبعة الثالثة ، مزيدة ومنقحة ، الإسكندرية ، ١٩٩١م ، ص٥٧ .

(3) نفس المصدر ، ص٤٢ .

(4) انظر: نفس المصدر السابق ، ص ٤٤- ٤٥ وما بعدها .

(*) يقصد بالسيف والقلم ، السلطتين العسكرية والمدينة .

الحرب ، أرباب السيوف ممن لديهم خبرة كاملة بتدبير الجيوش وتنظيمها – وهذا يكون في بعض الأوقات التي تستلزمها ظروف الدولة . ومن هنا كان من غير الممكن أن يتولاها غير المسلم لسيطرتها على شئون الأمة الإسلامية الإدارية والحربية والدينية . ولكن من ناحية أخرى تعتبر الصفة المميزة لهذه الوزراء كونها وزارة قلم ، يتولاها الرجل العليم بأسرار الحكم ، الخبير بالسياسة المتقن لفنها المثقف ثقافة واسعة .

وقد تولى إسماعيل بن بلبل وزير المعتمد (٢٥٦-٢٧٩هـ ٨٧٠-٨٩٢م) منصب وزير التفويض (رئيس الوزراء الآن) وجمع في يده السيف والقلم أي السلطتين المدنية والعسكرية.

وقد رفض الوزير الشهير (نظام الملك) (١٠١٨-١٠٩٢م) الاعتراف بنظرية الوزراء بالتفويض المطلق ، والجمع بين السلطتين العسكرية والمدنية ، وأن يملك وزير التفويض سلطات غير مقيدة . (١)

ومعنى هذا أن الوزير نظام الملك يرفض الاعتراف بأي شكل من أشكال الحكم العسكري الديكتاتوري .

فوزارة التفويض عند الماوردي هي الاستيلاء على التدبير بالعقد والحل ، والتقليد والعزل .

فأما العقد: فيشتمل على شرطين: تنفيذ وإقدام .

وأما الحل: فيشتمل على شرطين: دفاع وحذر .

فصار العقد والحل وهو أحد شرطي هذه الوزارة يشتملان على أربعة شروط : تنفيذ ، ودفاع وإقدام وحذر (٢)

ويطلق على وزراء التفويض: الوزراء المطلقة كما يطلق على وزراء التنفيذ الوزراء المقيدة .

وهذا يعنى أن وزير التفويض يتمتع بسلطة واسعة مفوضة إليه ، على عكس وزير التنفيذ الوزراء المقيدة .

وهذا يعني أن وزير التفويض يتمتع بسلطة واسعة مفوضة إليه على عكس وزير

---

(١) انظر: س.د. جواتيانن : دراسات في التاريخ الإسلامي والنظم الإسلامية ، تعريب وتحقيق د. عطية القوصي ، وكالة لمطبوعات بالكويت ١٩٨٠م ، ص ١٠٦ .

(٢) ولمزيد من المعلومات انظر : الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده ، د. حورية توفيق مجاهد ، الطبعة الثالثة ، ١٩٩٩م ، ص ٢٣٢ ؛ القوانين للماوردي ، ص ٥٨-٥٩ ؛ وأدب الوزير للماوردي المعروف بقوانين الوزراء وسياسة الملك ، صححه حسن الهادى حسن ، الطبعة الأولى ، ١٩٢٩م ، ص ١٠ .

التنفيذ الذي تنحصر مهمته بتنفيذ سياسة الإمام .

إن وزير التفويض ما دام يمارس سلطات توازي أو تكاد سلطة الخليفة عليه أن يجمع في شخصه كل الشروط الضرورية لتي تشكل مؤهلات الخليفة ما عدا الأصل القرشي ، أضف إلى تلك الضرورة أن يكون ذا كفاءة في الشؤون العسكرية والمالية التي تشملها مسؤولياته . وما لم يكن الوزير متمتعاً بقوة توازي قوة الخليفة . فإن الماوردي يصرّ على حتمية أن يُطلع الوزير الإمام على كل الإجراءات الإدارية والتعيينات في المناصب ، وعلى الإمام أن يراقب الوزير بحيث يتمكن إما من تثبيت تلك الإجراءات أو من نقضها .

وعليه فالوزير يملك من السلطات ما يملكه الإمام باستثناء تعيين خلفه والاستقالة وإقالة من يعينه الإمام .

ويفرق الماوردي بين نوعين من الوزراء ؛ هما وزراء التفويض ووزراء التنفيذ .

فالأولى: تقوم على تفويض الإمام لبعض الأمور للوزير بحيث يشاركه في التدبير ويعاونه في سير دفة الحكم بحيث ينبه في ذلك بدلاً من أن ينفرد بكافة الأمور .

ولأهمية وزير التفويض فالماوردي يضع له نفس شروط الإمام ما عدا النسب .

كذلك أكد على الكفاءة كشرط إضافي لشروط الإمامة المذكورة أي ان يكون الوزير من أهل الكفاية والقدرة .

أما واجبات وزير التفويض فهي إطلاع الحاكم حتى لا يستبد بالأمور ، وفي نفس الوقت يتطلب من الحاكم مراقبة أعمال الوزير وتصفحها حتى يقر منها ما يتمشى مع الصواب، فالسلطة أو الرأي الأخير بيد الإمام .

أما الثانية: هي وزارة التنفيذ ، النظر فيها مقصور على رأي الإمام وتدبيره حيث الوزير هو وسط بينه وبين الرعايا والولاة ينفذ أوامره ولكن لا يتخذ قرارات لذلك حكمها أضعف وشروطها أقل فهي تفتقر لكفاية السيف والقلم .

وسبب ذلك أن الوزير لا يتمتع بالاستقلال الذاتي ويعوزه الرأي والاجتهاد ، لأن النظر فيها مقصور على رأي الإمام وتدبيره .

ويجوز له أن يشارك الإمام في الرأي وهذا ما يجعله خليقاً باسم الوزارة وإن لم يكن له أن يستقل بذلك ، فإن لم تجعل له المشاركة في الرأي ، كان منصبه أشبه بالوساطة أو السفارة [1]

---

[1] انظر د. صلاح الدين بسيوني رسلان : الوزارة في الفكر السياسي ، دراسة مقارنة ، دار قباء ، القاهرة ، ٢٠٠٠م ، ص ٥٩ ؛ والأحكام السلطانية للماوردي ، ص٤٤ .

والسفارة يقصد بها: هو أن يكون وزير التنفيذ سفيراً بين الإمام ورعيته أو بينه وبين عماله.

ويمكن أن تشمل السفارة اختيار الموظفين والمسئولين واستيفاء حقوق الدولة . وكما يشترط في السفير الكفاءة وجودة الحدس ، والاختيار وقلة الاغترار [١]

ومن اختصاصات وزير التنفيذ أن يبلغ ويباشر تنفيذ ما يرد إليه من أوامر ويمضي ما يصدر عن الإمام من أحكام .

كما عليه أن يوضح للإمام حقائق الأمور في الدولة ويساوي فيها بين الصغير والكبير.

كذلك من اختصاصاته : أن يكون للإمام عيناً ناظرة وأذناً سامعة ، يخبره بما رأى وسمع عن صدق ويقين ؛ لأنه سوهم بالملك وميز بالاختصاص وندب للمصالح ، فلزم أن يتخصص بمصالح الملك ، فيقوم مقامه في مشاهدة ما غاب وسماع ما بعد ليقدمه على من سواه ، كما عليه أن يفتدي راحة الإمام بتعبه ، ويبقى دعته بنصبه [٢]

شروط وزير التنفيذ :

لا يشترط فيمن يتولى مهام وزير التنفيذ العلم بالأحكام الشرعية أو القدرة على الاجتهاد ؛ لأن وزير التنفيذ ليس له أن يحكم ويصدر الأحكام أو يفضي برأيه وكذلك لا يشترط الحرية ؛ لأن وزير التنفيذ ليس له أن يتفرد بتوليه أو التفكير ولهذا فهي أقل من الشروط التي تتوفر في وزير التفويض .

فمهام الوزير النظر في أمرين :

احدهما : أن يؤدى إلى الخليفة .

والثاني: أن يؤدى عنه فيراعى فيه سبعة أوصاف :

١) الأمانة ، حتى لا يخون فيما قد أوتمن عليه ، ولا يغش فيما استنصح فيه .

٢) صدق اللهجة ، حتى يوثق بخبره فيما يؤديه ويعمل على قوله فيما ينهيه .

٣) قلة الطمع أو التعفف ، حتى لا يقبل رشوة فيجابى .

٤) خلو قلبه من عداوة الناس ؛ لأن العداوة تصد عن التناصف وتمنع من التعاطف .

---

[١] انظر: د.صلاح الدين بسيوني : الوزارة في الفكر السياسي ، "دراسة مقارنة" ، ص٥٩ ، وقوانين الوزارة للماوردي ، ص١٢٢ .

[٢] انظر: الماوردي ، قوانين الوزارة ، ص١٢٧-١٢٨-١٢٩ .

٥) قوة الذاكرة وحضورها حتى يحسن أن يؤدي إلى الخليفة وعنه .

٦) الذكاء والفطنة حتى لا تلتبس عليه الأمور .

٧) أن لا يكون من أهل الأهواء فيتحرجه الهوى من الحق إلى الباطل ، فإن الهوى خادع الألباب وصارف عن الصواب ، ولذلك قال النبي عليه الصلاة والسلام :" حبك الشيء يعمى ويصم" فإن هذا الوزير مشاركاً في الرأي احتاج إلى وصف ثامن وتاسع .

٨) والثامن- أن يكون مطبوعاً على العدل ، غير عسوف ، بل رقيقاً في معاملاته مع الآخرين .

٩) الحنكة والتجربة التي تؤدي إلى صحة الرأي وصواب التدبير [١] .

ويفرق الماوردي بين وزارتي التفويض والتنفيذ من جهة الشروط :

(أ) " فالحرية معتبرة في وزارة التفويض وغير معتبرة في وزارة التنفيذ .

(ب) الإسلام معتبر في وزارة التفويض وغير معتبرة في وزارة التنفيذ .

١٠) والعلم بالأحكام الشرعية (الاجتهاد) معتبر في وزارة التفويض .

١١) المعرفة بأمري الحرب والخراج معتبرة في وزارة التفويض وغير معتبرة في وزارة التنفيذ [٢] .

وأما من ناحية الاختصاص نقصد بها حقوق النظر وهي على النحو التالي :

١) أنه يجوز لوزير التفويض مباشرة الحكم والنظر في المظالم وليس ذلك لوزير التنفيذ .

٢) يجوز لوزير التفويض أن يستبد بتقليد الولاة وليس ذلك لوزير التنفيذ .

٣) يجوز لوزير التفويض أن ينفرد بتسير الجيوش وتدبير الحروب وليس ذلك لوزير التنفيذ .

٤) أنه يجوز لوزير التفويض أن يتصرف في أموال بيت المال بقبض ما يستحق له ويدفع ما يجب فيه وليس ذلك لوزير التنفيذ [٣]

كما تحدث الماوردي في كتابه القوانين عن اختلاف الوزارتين في أصل التقليد والعزل في ستة أوجه :

١. يقلد الإمام وزير التفويض في حقوقه وحقوق رعيته حيث يقوم الوزير بتنفيذ الأمور

---

[١] انظر الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص ٤٤-٤٥-٤٦ ؛ وأبا يعلى الفراء ، الأحكام السلطانية ، ص ٤٤- ٤٥ .

[٢] الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص ٤٧ ؛ أبي يعلى الفراء : الأحكام السلطانية ، ص٤٥، ٤٦ . .

[٣] الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص ٤٧ .

حسب رأيه وعلمه واجتهاده ، أما وزير التنفيذ فينفذها حسب أوامر الإمام دون أن يغير أو يبدل فيها .

٢. تحتاج وزارة التفويض لمباشرة أعمالها إلى عقد صحيح يصدر لها من الإمام . أما وزارة التنفيذ فلا تحتاج إلى مثل هذا العقد بل يكفي فيها إشارة البدء للقيام بتنفيذ ما يصدر عن الإمام .

٣. إن وزير التفويض يحاسب على ما أصدره من قرارات ، أما وزير التنفيذ فإنه لا حساب عليه ، لأن مهمته قاصرة على تنفيذ ما أمر به الإمام .

٤. لا ينعزل وزير التفويض إلا بالقول الصريح من الإمام حيث تولى الأمور بعقد ، أما وزير التنفيذ فينعزل بانصراف الإمام عنه وتركه بلا عمل .

٥. لا ينعزل وزير التفويض بمجرد كفه عن العمل وتركه الوزارة إلا بعد صدور قرار صريح من الإمام بإعفائه من عمله ، أما وزير التنفيذ فينعزل بمجرد ترك العمل وتقديم الاستقالة .

٦. تفتقر وزارة التفويض كولاية عامة إلى كفاية السيف والقلم في حين لا تحتاج إليهما وزارة التنفيذ لقصورها عنهما .

وعليه يعتبر أكثر وزراء الإسلام وزراء تفويض في حين وزراء الفرس وزراء تنفيذ [1] لكن ما حقوق الملك أو الحاكم على لوزير ؟

١. أن يكون بأعباء الوزارة ناهضاً .
٢. أن يكون على الكدر والتعب قادراً وفي السخط والرضا صابراً .
٣. أن يكون لاحسان الملك شاكراً ولا ساعته عاذراً .
٤. أن يظهر محاسنه إن خفيت ويستر مساويه إن ظهرت .
٥. أن يخلص نيته في طاعته وأن يكون سره كعلانيته .
٦. ألا يعارض الملك فيمن استبطن ولا يماريه فيمن حط ورفع .
٧. أن يتقاصر عن مشاكلة الملك في رتبته ويقبض نفسه عن نقل هيئته فلا يلبس مثل لبسه ولا يركب مثل مراكبه ، ولا يستخدم مثل خدمه فإن الملك يأنف إن موثل وينقم إن شوكل .
٨. أن يستوفي للملك ولا يستوفي عليه ويناول الملك ولا يناول عليه [2] .

---

[1] انظر الماوردي : قوانين الوزارة ، ص١٣١ .

[2] انظر كل من : الماوردي القوانين ، ص١٣٣، ١٣٤، ١٣٥ ؛ وأيضاً د. حورية توفيق مجاهد ، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده ، ص ٢٣٥ .

الخلاصة :

يتضح من خلال دراسة الماوردي أنّ أهم ما يميز الدولة الإسلامية أنها تقوم على وحدة الدين والسياسة ، وأنّ القانون الأعلى فيها هو الشريعة الإسلامية التي يخضع لها الحكام والمحكومون .

ويربط الماوردي بين السلطة ورضا الأمة ، فيبين أن السلطة الحقيقية هي التي تحظى برضاء الأمة ، والأمة هي توكل أمر هذه السلطة إلى الحاكم الذي يحظى بثقتها ، وبذلك يكون الحكام في مأمن من اغتصاب السلطة أو الخروج عليها .

والغاية من عقد الخلافة عند الماوردي حفظ العقيدة الإسلامية ورعاية المسلمين في شئونهم الدنيوية .

فالحكومة التي تقوم على نظرية الخلافة تقوم على قانون إلهي ؛ لأنها تعمل بكل إيجابية على إقامة العدل بوحي من الثقة المتبادلة ، والأهم من ذلك ، فإن قانونها يفرض عليها أن تطبق أحكام الدين التي تعد الإنسان للحياة الأخرى .

وبما أن الخلافة من وجهة نظر الماوردي عقد بين الخليفة والجماعة ، فإنّ الماوردي يشترط في الخليفة شروطاً أساسية ؛ أهمها : العدالة لأن من واجبه الأول تطبيق العدالة ، والعلم الذي يمكّنه من الاجتهاد في النوازل واتخاذ قرارات مستقلة ، ثم سلامة العقل والجسم اللذان يمكنانه من القيام بواجباته خير قيام ، ثم الشجاعة التي تمكنه من الحفاظ على حقوق الأمة ودعوتها إلى الجهاد لصد المعتدين .

ويرى الماوردي أنّ الخليفة يتولى السلطة من قبل أهل الحل والعقد ، وبعد انتخابه يصبح ملتزماً أمام الجماعة بعهد يتعهد فيه بتولى مسئولياته بأمانة وإخلاص ، وتلتزم له الجماعة مقابل ذلك بالطاعة.

وبما أن منصب الولاية حساب ، فلا بد من يتولى الولاية أن يكون إلى جانبه مساعدون يساعدونه على أكمل وجه وهم الوزراء وأمراء الأقاليم والقضاة وهم أيضاً لهم واجبات في تيسير دفة الحكم إلى بر الأمان .

رابعاً : ابن خلــدون (*)

١- فلسفته السياسية :

أ. قيام الدولة :

ينطلق ابن خلدون في تحليله لأصل الدولة من منطلق أرسطو طاليس مطعماً بالتعابير والمفاهيم كقوله : إن الاجتماع الإنساني ضروري ، وإن الحكماء قد عبروا عن هذا بقــولهم " الإنسان مدني بالطبع" أي لابد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم وهو معنــى العمران وبيانه إنَّ الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاءهــا إلا بالغذاء وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركبه فيه من القدرة على تحصيله" (١) وهو متقــارب بأرسطو حيث يقول :" إن الإنسان حيوان مدني بالطبع فمن يستطيع أن يعيش خارج الدولــة (أو المدينة) فليس إنساناً بل " بهيمة أو إلهاً" إذا لم يفتقر إلى شيء من الأشياء التــي يفتقــر إليها الإنسان أما لكماله المحض كالله أو لنقصه المزرى كالبهيمة ، فالإنســان لا يســتطيع أن يقوم على جميع حاجاته الرئيسية أولاً وهي التناسل والأمن وقيام الأود (٢) .

فابن خلدون يقول : إنَّ قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته مــن ذلــك

(*) هو ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن جابر بن محمد ابن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون ، ولد بتونس في غرة رمضان سنة ٧٣٢(٢٧ مايو عام ١٣٢٢م) ويعود نســبه إلــى أسرة حضرمية الأصل من عرب اليمن أقامت في اشبيلية وقد حرص ابن خلدون في معظم مؤلفاته على إضافة صفة " الحضرمي" إلى أسمه فيقول : على سبيل المثال في فاتحة كتبه :" كتاب العبــر وديــوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" ، " يقول: العبــد الفقير إلى رحمة ربه الغني بلطفه عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي ، وفقه الله تعالى " . ولا يعتبر ابن خلدون فيلسوفاً تاريخياً واجتماعياً فحسب ، بل هو رائــد علــم الاجتمــاع أو السوســيولوجيا Sociologie ويشير " Toynbee " إلى فكر ابن خلدون " بأنه عبقري عربي أنجز في فترة عزلته التي تقل عن أربع سنوات قضاها في أحد قصور بني عريف في قلعة ابن سلامة ، بالقرب من مدينة قسنطنية الجزائرية الحالية ، من بين أربعة وخمسين سنة ، هي مدة حياته العملية الناضجة ، عمل العمر كله فــي شكل قطعة من الأدب :" يقصد بها كتاب العبر " وعلى الأرجح قضى عبد الرحمن العشرين سنة الأولى من عمره متعلماً للعلوم الدينية واللغوية والفلسفية والطبيعية والرياضية وقضى ٢٥ سنة من عمره موظفاً حكومياً بدول شمال أفريقيا في الفترة ٧٥١هــ-٧٧٦هــ، وكانت هذه فترة قلق واضطراب سياســي ثــم عاش ٢٤ سنة الأخيرة من عمره بالقاهرة معلماً وقاضياً ومؤلفاً حتى وافتــه المنيــة بالقــاهرة فــي ٢٥ رمضان عام ٨٠٨ والموافق ١٩ مارس عام ١٤٠٦ حيث دفن في مقبرة الصوفية خارب بــاب النصــر بمدينة القاهرة .

ول ديورانت : قصة الحضارة " روسو والثورة " الجنوب الكاثوليكي ، ترجمة فــؤاد أنــدراو ، المجلــد العشرون ٣٩ ، ٤٠ ، ٢٠٠١م ، ص ٣٢١ .

وانظر: د. رأفت الشيخ : في فلسفة التاريخ ، الطبعة الأولى ، عــين للدراســات والبحــوث الإنســانية والاجتماعية ، ١٩٩٦م ، ص ٣٧ .

(١) انظر ابن خلدون : المقدمة ، ص ٣٧ .

(٢) د. مصطفى النشار : تطور الفكر السياسي القديم " من صولون حتى ابن خلدون" ، دار قباء ، القــاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٩م ، ص ١٠٠-١١٢ .

الغذاء غير موفيه له بمادة حياته منه ولو فرضنا أقل ما يمكن فرضه وهو " قوت يوم من الحنطة مثلاً فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة .

ويضيف ابن خلدون : يستحيل أن تفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد فلابد من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل من القوت له ولهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف ، وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه ، ثم إنَّ هذا الاجتماع إذا حصل للبشر وثم عمران العالم بهم فلابد من وازع يدفع بعضهم من بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ، وليست السلاح التي جعلت دافعة العدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم ، لأنها موجودة لجميعهم فلابد من شيء آخر يدفع بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم فيكون ذلك الوازع واحد منهم يكون له الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد على غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك [١] .

ومعنى هذا أن ابن خلدون يفسر قيام الدولة ونشوء المجتمعات بحاجة إلى تحقيق التكامل في المأكل والملبس والمسكن وما يترتب على ذلك من ظهور صناعات من قبول سلطة أعلى تنظم العلاقات وتتولى قيادة الأفراد ، وكل ذلك من اجل تحقيق الاحتياجات ومن أجل الدفاع. هذه السلطة تتمثل في يد الملك أو الحاكم الذي يرأس الدولة التي تكونت لتلبية احتياجات الأفراد .

وقد قسم مراحل المجتمع البشري إلى :

١. حالة البداوة: وقد اعتبرها الأساس ونقطة الانطلاق ، إذا أن في حالة البداوة تتمثل مضامين التقدم الحقيقية .
٢. حالة الملك: وتقوم أساساً على العصبية وبذلك يسعى الملك إلى الرفه واتساع الأحوال.
٣. حالة الحضارة: وهي التفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ، وتعتبر هذه الحالة ممثلة لغاية العمران [٢]

---

(١) انظر: ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٣٨ .

(٢) انظر كل من : الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده ؛ د. حورية توفيق مجاهد ، ص ٢٧٤ ؛ " في الفلسفة السياسية منذ العصور القديمة حتى الثورة الفرنسية " ، د. جعفر عبد الهدي صاحب ، دار النخلة ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٧م ، ص١٤٩ .

نظرية العصبية :

معانيها :

العصبية عند ابن خلدون تشكل المصدر الأساسي للصراع الاجتماعي فالعصبية عنده هي القرابة التي تستند إلى وحدة النسب ، وهي كذلك الحلف والولاء وهي القاعدة الأساسية للقوة والسلطة وهي تأخذ أكثر من معنى :

أ. العصبية تؤدي إلى لاتحاد والالتحام بين أفراد النسب الواحد لأنها تحملهم على التعاضد والتناصر لدفع وتحقيق المطالب .

ب. العصبية مصدراً للصراع ، إذ يمكن أن يظهر الصراع على عدة مستويات داخل الجماعة الواحدة ، أو بين الجماعات المختلفة أي بين القبيلة الواحدة أو بين القبائل المختلفة . وكذلك يحدث الصراع بين الأمصار المختلفة (بين البدو والحضر) .

ج. العصبية تؤدي إلى تحقيق الملك على اعتبار أنها تتمحور بالأساس حول السلطة والسيادة والتوسع في الحكم (١) .

ويذهب ابن خلدون أبعد من ذلك أن درجة القرابة يكون لها أثر هام في قوة العصبية ، وأنَّ الالتحام المتولد من وحدة النسب الخاص يكون أقوى من الالتحام المتأتي من وحدة النسب العام حيث يقول : فالنعرة (*) تقع عن أهل نسبهم المخصوص وعن أهل النسب العام إلا أنها في النسب الخاص أشد لقرب اللحمة (٢) .

إنَّ العصبية المتولدة من وحدة النسب لها دورٌ هامٌ في المجتمع السياسي: إن الاتحاد والدينامية في مثل هذه الوحدة تكون أقوى مما تكون بين ذوي القرابة البعيدة والمنتميين انتماء ضعيفاً إلى العصبيات . وحيث أن التفوق على الجماعة لا يمكن الحصول عليه إلا بالصراع ، فإن هذه الوحدة (الفئة) تكون في وضع أحسن لممارسة السيطرة والوصول إلى التجانس بين أفرادها ثم تعمد بالتالي إلى مد نفوذها إلى غيرها من الجماعات بالقوة ...وقد لاحظ ابن خلدون أن السلالة تكون قوية قرب عصبها عما هي عليه في مناطق هوامشها وأطرافها ، لأن النقص يتزايد في قواها في المناطق المتباعدة .

---

(١) د. السويحلي الهادي صالح داعوب : نقد نظريات الصراع الغربية من منظور النظرية العالمية الثالثة ، مطبوعات كلية الآداب والعلوم ، يفرن – ليبيا ، ٢٠٠٠ ، ص ٣٠-٣١ .

(*) النعرة (بضم النون): الخيشوم (أعلى الأنف من باطن) ونَعِر (بفتح النون وكسر العين) الحمار: دخل في خيشومه شيء فأثاره وهاجه ، والنعرة أيضاً الخيلاء (بضم ففتح) والكبر (بكسر فسكون) وكل أمر همّ به الإنسان وأراد فعله . ونعر القوم: هاجوا واجتمعوا . ونعر الإنسان في أمر: نهض وسعى .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ، ص٩١ .

فكلمة العصبية في معناها العام " النعرة " ، وهي مرادفة لفكرة التعصب التي مؤداها أن يناصر الأخ أخاه ويدافع عنه . لكنها عند ابن خلدون تأخذ معنى آخر فهي تعنـي " تلـك العلاقة التي تتحدد على أساس النسب والأصل ، بحيث تخلق نوعاً معيناً من التضامن العائلي الذي يوجد مجموعة من الحقوق وتفرض طائفة معينة من الالتزامات [١]

وعليه من خلال التعريف السابق فإن مفهوم العصبية عند ابن خلدون مرتبط بظاهرة الانتساب العرقي أو العنصري ، وتتسع أكثر من نطاق العائلي لتمتد وتشكل رابطة تضـامنية بين جميع أفراد الجماعة ذات الأصل المشترك .

وتعد العصبية عند ابن خلدون من اخص خصائص البادية وتوجد علاقة وثيقة بـين البداوة وتكوين خواص العصبية : وكمثال لذلك فإن الحياة الشاقة لشعب بدائي في الفلاة تجعل أفراده متحفزين ليردوا الهجمات بجموع متوحشة متعطشة للانتقام ، إذ ليس هناك أسوار ولا حراس تحميهم والضمانة الوحيدة لاستمرار حياتهم في مثل هذه الظروف الشاقة تنحصر فـي مدى شجاعتهم وقوة بأسهم الذي يعد أساس اطمئنانهم ، وهو ما يستمد من قـوة مشـاعرهم الطبيعية وشعورهم بالحب للقبيلة أو الجماعة واستعدادهم للتضحية بأنفسهم في سبيل الـدفاع عنها . هذه المشاعر التي سماها ابن خلدون بالعصبية تؤدى إلى نوع من الصلابة الاجتماعية المتينة والعلاقات الوثيقة التي تجمع بينهم ليواجهوا مثل تلك البيئة ... ويتمثل دور العصـبية هنا في أنها تحمي أفراد الجماعة من المخاطر التي تتهددهم كما تحمي أيضاً أولئـك الـذين يرتبطون معهم في علاقات الآلف أو الولاء" [٢]

ويقول د. طه حسين : إن التاريخ لم يذكر قط شـعباً يفـوق الشـعب العربـي فـي الاستمساك بعصبيته وتقديم صلة الرحم على ما سواها من الصلات ، وإذا استثنينا الأربعـين عاماً الأولى من تاريخ الإسلام فإن تاريخ الأمة العربية قبل الإسلام وبعده لـيس إلا سلسـلة طويلة من الخصومات بين القبائل ، وهي خصومات منشؤها الحقيقي تلك العصبية التي دفعت إلى حد التعصب ، يقول المثل العربي " انصر أخاك ظالماً أو مظلوما" فلا عجب إذا كان ابن خلدون يعلق على العصبية أهمية عظمى ويعتبرها العامل الجوهري لقوة المجتمع السياسي" [٣]

وعليه فإن العصبية في الحياة البدائية تمثل قوة ضخمة ذات أثر توحيدي يوحد أفـراد

---

[١] انظر د. نظام بركات وآخرون : مبادئ علم السياسة ، دار الكرمل ، الطبعة الثالثة ، الرياض ، ١٩٩٨م ، ص ٨٧ .

[٢] د. صلاح الدين بسيوني رسلان : الفكر السياسي عند الماوردي ، ص ٧٧ .

[٣] د. طـه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، نقله إلى العربية محمد عبد الله عنان ، مطبعة الاعتماد ، مصر ، الطبعة الأولى ، ١٩٢٥م ، ص ٨٦ .

الجماعة ، وتساعد هذه القوة في الدفاع عن الجماعة والحفاظ على حقوقها كما أنّها تدفع التعبير إلى حياة أكثر تقدماً فللبداوة لها ثلاثة أنواع من العصبية تنبع من ثلاث من العلاقات المتمايزة هي :

١. روابط الدم .   " صلة الرحم "
٢. صلة الألف .
٣. صلة الولاء .

ويقول ابن خلدون في ذلك : فعلاقة الدم تتمثل في أنها شيء طبيعي بين البشر وهي تؤدى إلى محبة الفرد لا قاربه الذين يتصل معهم دمه ، محبة يمازجها الرغبة في ألا يحيق بهم مكروه ، أو تصدع كيانهم قارعة محبة تلعب دوراً هاماً في تبادل العون والمساعدة ، وتماثل مشاعر العداء والخوف من الأعداء ، مما يضاعف قوتهم ويزيد مهابتهم حيث تفوق محبة الإنسان لعشيرته وقبيلته وعصبيته أي شيء آخر [(١)] .

والعصبية الناشئة عن علاقة القرابة الوثيقة تلك ، تختلف عن النمطين الآخرين القائمين على أساس من الألف والولاء ، فالنوعان الآخران إنما هما إنتاج تقارب الأفراد المنحدرين من سلالة ما من سلالات الجماعات مع أفراد سلالة أخرى من خلال التزاوج والمصاهرة ، أو بسط حماية أحداها على الأخرى ، أو غير ذلك من أسس العلاقات الاجتماعية ، وبالرغم من أن مثل أولئك الأفراد يمكن أن يعتبروا كأفراد سلالة واحدة ولهم نفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات إلا إنهم يظلون منحطين بالنسبة لأفراد العصبية الذين يجري في عروقهم دماء قرباها .

ومما لم يدع مجالاً لشك فابن خلدون قد اعتبر النمط الأول القائم على أساس من روابط الدم أقوى الأنماط وأكثرها حيوية وأوفرها تأثيراً في الشعور بالصلابة الاجتماعية .

كما يرى ابن خلدون أنَّ الغاية من العصبية هي الملك ، وإن التغلب الملكي هو غاية العصبية ، وأن الدولة إذا استقرت فإنها تستغني عن لعصبية القبلية أو تزيد من منعتها ، فالدولة التي تدعوا إلى الأخلاق والدين يذهب عنها التحاسد والتنافس ، ولذلك فإن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية .

فحكم العصبية والملك هو " حكم العادة" بعرف ابن خلدون ؛ لأن قوانين السماء يستحيل تطبيقها على الأرض وخاصة على صعيد الحكم والسلطة فهذه القوانين تقضي بالإنصاف والعدالة ، وإلا فقدت كونها قوانين سماوية بينما السلطة العامة تقوم على مقتضى

---

(١) انظر ابن خلدون : المقدمة ، ص ٨٩ .

القوة والغلب . وهذا المقتضى يتعارض مع ما تفرضه الشريعة فالقوة تتعارض مع العدالة .

وإذا كان ابن خلدون يصرح بأن الحكم عاد لمجاري العادة في عهد معاوية فذلك لأنه لا يتمكن من التصريح بأنه عاد في عهد الخلفاء الراشدين فهذا العهد مقدس لدى غالبية المذاهب الإسلامية وخاصة مذهب السنة ، وذلك بحجة أن الخلفاء الراشدين طبقوا مبادئ الشريعة [1] وأحكامها إلا أنه يلمح في أمكنة أخرى إلى أن الحكم كان في هذا العهد حكم العصبية والملك . بل أنه يقرر أن النبوة ذاتها " لم تتم " لولا قوة العصبية .

ومع ذلك ورغم أن مقتضى القوة والغلب كأساس لازم ووحيد لإقامة السلطة هو من الأمور التي يكررها ابن خلدون في كل مناسبة ورغم أنه يخضع الدعوة الدينية " وكل أمر تحمل عليه الكافة " .

ولو فرضنا جدلاً السلطة تقوم بتوافق الناس فيما بينهم وهي مقولة تتعارض مع مقتضى العلم والمعرفة ؛ لأن السلطة توجب التنازع بين بني البشر لأنه إذا كان الناس في حالة توافق فلماذا السلطة إذاً؟

فبوجود السلطة دليلاً على أن المجتمع في حالة تنازع دائماً . وهذا يعني عدم وجود اتفاق أو التوافق أصلاً.

فالسلطة تصبح واجبة الوجود وبالتلازم مع تأسس المجتمع . وإلا الفوضى تستبد بهم ؛ لأنه بمجرد اجتماعهم ومباشرتهم تحصيل حاجاتهم يقع التنازع كما أن الحاجة لا تتوفر مثل الهواء فهي تتسم بالمحدودية الأمر الذي يجعل الناس تسرع إلى الحيازة ، والحيازة تحدث التزاحم ، والتزاحم يترتب عليه التنازع ، والتنازع يترتب عليه الفوضى ، والفوضى تعيق عمليات اعتمار الأرض وتعطلها .

ورغم وجوب السلطة فإن البشر لا يحصلون عليها باختيارهم بل تفرض عليهم بالقوة والقهر فهي وليدة التنازع ، والتنازع بدوره يسير نحو الحسم ولا يمكن حسمه إلا بالقوة والغلب.

واجبات الحاكم :

يرى ابن خلدون أن إرهاف الحد مضر بالملك، مفسد له، وأنه إنما يملك الأمير الرعية بالرفق واللين، فأشاد بحسن الملكة والابتعاد عن العسف، وهذا قوله " يعود حسن الملكة تقوم بالرفق فإن الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات منقباً عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم شملهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بها وفسدت بصائرهم

---

[1] انظر ابن خلدون : المقدمة ، ص ١٤٤ .

وأخلاقهم . وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات ففسدت الحماية بفساد النيات . وربما أجمعوا على قتله لذلك فتفسد الدولة ويخرب السياج . وإن دام أمره علـيهم وقهـره فسـدت العصبية لما قلناه أولاً وفسد السياج من أصله بالعجز عن الحماية وإذا كان رفيقاً بهم متجاوزاً عن سيئاتهم استناموا إليه ولاذوا به وأشربوا محبته واستماتوا دونه في محاربة أعدائـه مـا ستقام الأمر من كل جانب . وأما توابع حسن الملكة فهي النعمـة علـيهم والمدافعـة عـنهم فالمدافعة بها تم حقيقة الملك . وأما النعمة عليهم والإحسان لهم فمن جملة الرفق بهم والنظـر لهم في معاشهم وهي أصل كبير في التحبب إلى الرعية" [1] .

ومن علاقات الملك عند ابن خلدون التنافس في الخلال الحميدة ، حيث يقـول : إن خلال الخير هي التي تناسب السياسة والملك لأن المجد له أصل ينبئ عليه وتتحقق به حقيقته وهو العصبية والعشير وفرع ينم وجوده ويكمله وهو الخلال ، وإذا كان الملك غاية للعصـبية فهو غاية لفروعها ومتمماتها وهي الخلال ، لأن وجوده دون متمماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عرياناً بين الناس . وإذا كان وجود العصبية فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصاً في أهل البيوت والاحساب فما ظنك بأهل الملك الذي هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حسب ؟ وأيضاً فالسياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح [2] .

ومهما كان من تأييد العصبية للرئيس وانتصار الرئيس لأهل عصبيته فإن الأمر على ما يرى ابن خلدون لا يسلم له ولهم ولا يدوم . فكما أن الرئاسة تنتقل من بيت إلى بيت فـي العصبية الواحدة ومتوسط ما تدوم الزعامة في العصبية الواحدة في ما يقرر ابـن خلـدون . لأربعة حدود ، تنتقل بعد الرابع إلى رئيس منافس من عصبية مزاحمة فـي تلـك القبيلـة ، وتجري الرئاسة في هذه العصبية على نحو ما جرت في العصبية السابقة . قال فـي تعليـل ذلك:

" ثم إنَّ نهاية [شرف الرئاسة] في أربعة آباء ؛ وذلك أن باني المجد عالم بما عانـاه في بنائه ، محافظ على الخلال التي هي أسباب كونه وبقائه ، وابنه من بعده مباشر لأبيه ؛ فقد سمع منه ذلك وأخذه عنه ؛ إلا أنه مقصر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المعاني له . ثم إذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة ، فقصر عن الثـاني تقصـير المقلـد عـن المجتهـد . ثم إذا جـاء الرابع ، قصر عن طريقتهم جملة وأضاع الخلال الحافظـة لبنـاء

---

(1) ابن خلدون ، مقدمة ، ص ١٢٩-١٣٠ .

(2) د. محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الإسلام ، ص ٢٤٧ .

مجدهم " [1]... ثم يستدرك بقوله : " واشترط الأربعة في إلا حساب إنما هو في الغالب ؛ وإلا فقد يدثر البيت من دون الأربعة ويتلاشى وينهدم ، وقد يتصل أمرها إلى الخامس والسادس إلا أنه في انحطاط وذهاب " [2] فدوام الرئاسة رهن بالزعامة الرشيدة والقيادة الحكيمة ، وإحراز المكاسب في الحروب والغزوات ، فحيثما تتحقق هذه الخلال تنتقل تلك الرئاسة من بيت إلى بيت ومن عصبية إلى أخرى .

وكلما أحرز الرئيس لقومه المكاسب الكثيرة في الغزوات ، استتبع بفضل غلبته الكثير من القبائل المقهورة ، وزاد بذلك نفوذه وسلطانه ؛ ووجد أتباعه في سطوته قوة لهم واعتزازاً؛ فاغفلوا ما يثيرهم من فوارق ، وامسكوا عما بينهم عن أسباب النزاع ، وانظم بعضهم إلى بعض في عصبية واحدة وإذ كان ذلك ازدادت جرأته في الغزو ، ونمت من ذلك مكاسبه وتكاثر عدد الموالين له ، فخرج بقومه من طورهم القبلي الأول إلى طور غزوي واسع وبدأت رئاسته تتحول من زعامة قبلية هي بالاتفاق والتأييد إلى إمارة تقوم بالسلطة والقهر ، وتضم فئات من القبائل المتقاربة ، والعشائر المستلحقة بالولاء ؛ قال : " إن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض ، فلابد أن يكون متغلباً عليهم تبلك العصبية ... وهذا التغلب هو الملك . وهو أمر زائد على الرئاسة ؛ لأن الرئاسة إنما هو سؤدد وصاحبها متبوع ، وليس له عليهم قهر في أحكامه . وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر ؛ وصاحب العصبية إذا بلغ رتبة طلب ما فوقها فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ، وجد السبيل إلى التغلب والقهر ، لا يتركه لأنه مطلوب للنفس ... فالتغلب الملكي غاية للعصبية كما رأيت ....، ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قوامها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها ؛ فإن كافأتها أو مانعتها كانوا أقتالاً وأنظاراً ... وإن غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضاً، وزادت قوة في التغلب إلى قوتها وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد " [3].

فإذا بلغ الأمير هذا المبلغ من السيطرة والقوة زينت له نفسه أن يتعرض للدول الكبرى القائمة على تخومه القريبة ، طمعاً بما عندها ، فوالى الغارات عليها واستاق ما تسير له من خبراتها . فإذا آنس من تلك الدولة ضعفاً وتخاذلاً ألبّ عليها قومه واكتسحها ، وأقام نفسه وقومه في مكانها ، فتحولت إمارته إلى ملك وإن صادقها منيعة ، انتهى الأمر بينهما إلى نوع من الاتفاق فيه مصلحة لكلاً الجانبين ، جعلت به تلك الدولة من الإمارة مملكة تابعة ، تغذيها

---

[1] ابن خلدون : المقدمة ، ص ٩٤ .
[2] المصدر السابق ، ص ٩٥ .
[3] المصدر السابق ، ص٩٦ .

بخبراتها لتحمي جبهتها من الغزاة المغيرين . فأخذت هذه في التدرج من إمارة قبلية إلى دولة ملكية ، نظير ما كان من أمر بني لخم مع الفرس وبني غسان مع الروم . قال " ... وهكذا حتى تكافئ قوتها قوة الدولة ؛ فإن أدركت الدولة في هرمها ، لم يكن لها ممانع من أولياء الدولة ، واستولت عليها ، وانتزعت الأمر من يدها وأن انتهت إلى قوتها ، ولم يقارن ذلك هرم الدولة وإنما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبيات ، انتظمتها الدولة في أوليائها ، تستظهر بها على ما يعن من مقاصدها ؛ وذلك ملك آخر دون الملك المستبد فهو ظهر أن الملك هو غاية العصبية ، وإنها إذا بغلت إلى غايتها ، حصل للقبيلة الملك إما بالاستبداد أو بالمظاهرة " [(١)] .

وقد ذكر ابن خلدون سعة الدولة جغرافيا ، إذ أقل أهل العصبية في دولة مترامية الأطراف فإنها في هذه الحالة ستكون لقمة سائغة للأعداء ومع ذلك فإنه حدد عمراً افتراضياً للدولة يمر بخمس مراحل رئيسية وهي كالآتي:

١. **المرحلة الأولى:** وهي المرحلة التي يتساوى فيها الرئيس مع الأفراد وهي مرحلة الانطلاق لا نتزاع الملك من الدولة السابقة لها ويعتمد صاحب الدولة على عصبية قومه .

٢. **المرحلة الثانية:** في هذه المرحلة يتضيق نطاق العصبية لدى الملك فيسعى نحو الإنفراد بالوضع إذ يصبح أهل بيته أقرب المقربين له . ويولى عنايته بأعوانه ويصنع لنفسه الموالين ، ويبطش بأهل عصبيته . وهذه المرحلة هي طور الإنفراد بالسلطة أي بعبارة أخرى تتبلور فيها أصول الاستبداد .

٣. **المرحلة الثالثة:** وهي مرحلة الفراغ الدعة ويلجأ الحاكم فيها إلى تخليد الآثار وبعد الصيت ، فيقوم بتشيد المباني نظراً لاستثمار ما تم تحصيله من ثمرات الملك .

ونعتقد أن هذه المرحلة تمثل ، لدى ابن خلدون ، مرحلة الذروة في عملية الصعود الحضاري ، إذ تبدأ عمليات العد العكس في المراحل القادمة .

٤. **المرحلة الرابعة:** وهي رحلة القنوع والمسالمة ، إذ يرى الحاكم أنَّ هناك قناعة تولدت جراء ما بناه أسلافه ، ولربما هو نوع من الحذر الذي لا يدفع صاحب الملك بأن يستمر في تحصيل ثروات ملكه . وهو وبذلك يكتفي بأمجاد من سبقوه .

٥. **المرحلة الخامسة:** وهي مرحلة الإسراف والتبذير ، تظهر فيها المفاسد والبذخ ، إذ يتلف الحاكم ما جمعه أولوه فتصاب الدولة بالمرض المزمن حتى تظهر عصبية جديدة

---

(١) المصدر السابق ، ص ٩٦ .

فتسقطها لتبدأ بعصبيتها على أنقاض الدولة السابقة ، وتنسب إليها السلطة ويقع على عاتقها تصريف شئون الجماعة في الداخل والخارج[1] .

وبدهي ان هذا الدور السياسي الذي بالوازع في المجتمع البدائي يمر منتقلاً إلى الكيان القبلي لينتهي إلى الملك في نظام الدولة وإنما هو مرافق للدور الاجتماعي الذي ينشأ بدوياً ويتحول غزوياً وينتهي حضرياً متفاعلاً معه أشد التفاعل .

فالتعاون الصالح في المجتمع الأول أقتضى وجود وازع ، وزيادة المكاسب لمواجهة الضائقة قادت إلى الغزو ، والغزو لم يستقم إلا بقيادة حازمة وجاء الملك على أعقاب الحضارة ، وانتهت الحضارة إلى الترف فأضعفت الملك ، ومهدت بذلك سبيل الغلبة عليه لإمارة غازية هي في عنفوان القوة وريعان النمو ، ويحدثنا ابن خلدون عن توابع حسن الملكة نتحدث عنها بإيجاز في هذا المقام : لأنه امتداد لنظرية العصبية ، حيث يقول :

١. وفسد السياج من أصله بالعجز عن الحماية إذا كان رفيقاً بهم متجاوزاً عن سيئاتهم استناموا إليه ولاذوا به وأشربوا محبته واستماتوا دونه في محاربة أعدائه " [٢] .
٢. قلة الإفراط في الذكاء يستشهد بقصة زياد ابن سيفان " لما عزله عمر عن العراق وقال له لم عزلتني يا أمير المؤمنين ، العجز أم لخيانة فقال عمر لم أعزلك لواحدة منهما ولكني كرهت أن أحمل فضل عقلك عن الناس .

وعليه فالحاكم لا يكون مفرط الذكاء والكيس مثل زياد بن أبي سفيان لما يتبع ذلك من التعسف وسوء الملكة وحمل الوجود على ما ليس في طبعه ؛ لأن الكيس والذكاء عيب في صاحب السياسة ؛ لأنه إفراط في الفكر وفي نفس الوقت البلاذة إفراط في الجمود وعليه التوسط وهنا يبين ابن خلدون تأثره بالدين الإسلامي لكونه مسلم وهو التوسط في الأمور لا إفراط ولا تفريط ، وهو في نفس الوقت يذكرنا بقول أرسطو في حديثه عن أنواع الفضيلة وهو التوسط مثل الكرم وسط بين التبذير والبخل ، كما الشجاعة وسط بين الهوج والجبن .

ولذلك يقول ابن خلدون : ولهذا يوصف الشديد الكيس بصفات الشيطان فيقال شيطان ومتشيطن " [٣] .

٣. النعمة على الرعية والمدافعة عنهم ، فالمدافعة بها يتم حقيقة الملك . أما النعمة عليهم والإحسان لهم فمن جملة الرفق بهم والنظر لهم في معاشهم وهي اصل كبير من التحبب إلى الرعية .

---

[١] انظر : المرجع السابق ، ص١١٨-١١٩ .
[٢] المصدر السابق ، ص ١٣٠ .
[٣] انظر : المصدر المرجع ، ص ١٢٩-١٣٠ .

٤. فرض قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها ودليل على ذلك عند ابن خلدون مثل الفرس وغيرهم من الأمم ؛ لأنه في حالة عدم توفر هذه القوانين لن يستتب الأمن أو أمر الدولة .

ويسمى ابن خلدون القوانين إذا كانت مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت " سياسة العقلية" . أما إذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها بسياسة الدينية وهي نافعة في الدنيا والآخرة .

ومن شروط الملك أيضاً عنده :

أ. استعباد الرعية: وخضوعها للملك بحيث لا تكون هناك كلمة إلا كلمته ولا أمر إلا أمره بمعنى آخر أن تكون للملك السلطة العليا المطلقة أي السيادة بالمفهوم الحديث .

ب. حماية الثغور: وهو حماية الدولة من الداخل والخارج ، من الداخل وهو عدم اعتداء الأفراد بعضهم على بعض ومن الخارج حماية الدولة أو الشعب من أي اعتداء يستهدف مقدراتها سواء من الجانب المادي أو من الجانب المعنوي .

ج. جباية الأموال .

د. إرسال البعوث والرسل[1]

في معنى البيعة :

يعرف ابن خلدون البيعة وقد سبق ذكرها في الفصل الأول ولكن المقام يحتاج لذكرها حيث يعرفها : هي العهد على الطاعة وكأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك ، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره ، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيد للعهد فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري فسمى مصدر باع وصارت البيعة مصافحة بالأيدي"

ويدعم ابن خلدون تعريفه بالأدلة مثل ما يسمى بليلة العقبة وعند الشجرة وكذلك بيعة الخلفاء ، ومنه إيمان البيعة كان الخلفاء يستحلفون على العهد ويستوعبون الإيمان كلها لذلك فسمى هذا الاستيعاب إيمان البيعة وكان الإكراه فيها أكثر وأغلب .

لذلك أفتى مالك ﷺ بسقوط عين الإكراه إلا أنَّ الولاة رأوها قادحة في إيمان البيعة والذي ترتب عليه ما يعرف " بمنحة الإمام"[2] .

أما البيعة المشهورة في ذلك العهد تحية الملوك الكسروية من تقبيل الأرض أو اليد أو الرجل أو الذيل أطلق عليها اسم البيعة التي هي العهد على الطاعة مجازاً لما كان هذا

---

(1) د. حورية توفيق ، من أفلاطون إلى محمد عبده ، ص٢٨٢-٢٨٣ .

(2) انظر: ابن خلدون ، المقدمة ، ص١٤١-١٤٢ .

الخضوع في التحية والتزام الآداب من لوازم الطاعة وتوابعها وغلب فيها حتى صارت حقيقة عرفية.[1]

الخلافـــة :

يحلل ابن خلدون الخلافة ويقرنها بالإمامة الكبرى حيث يعرفها : نيابة عن صـــاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا[2] ويسمى القائم بها إماماً أو خليفة وترجع تسمية الإمـــام إماماً تشبيها بإمام الصلاة في أتباعه والإقتداء به ، أما الخليفة ترجع تسميته فلكونـــه يخلـــف النبيﷺ في أمته وعليه يقال " خليفة بإطلاق ، وخليفة رسول الله ".

ويؤكد ابن خلدون على وجوب نصب الخليفة شرعاً وعقلاً من أجل مصلحة الأمة .

فأوجوبه شرعاً بإجماع الصحابة والتابعين حيث بادروا إلى بيعة أبي بكر ﷺ وتسليم النظر إليه في أمورهم .

أما من الناحية العقلية ، وذلك الإجماع الذي وقع كان بحكم قضاء العقـــل بضـــرورة اجتماع البشر واستحالة حياتهم ووجودهم منفردين وكذلك لوجود التنـــازع بيـــنهم لازدحـــام الأغراض ومن أجل حفظ النوع والذي يعتبر من مقاصد الشرع والذي لحظه الحكمـــاء فـــي وجوب التنبؤات في البشر[3] رغم أن ابن خلدون يعتبر الوازع يكون بسطوة الملك وقهر أهل الشوكة وفي موضع آخر يقول " إذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يجتح إلى إمام ولا يجب نصبه وهؤلاء محجوجون بالإجماع" .

ويعلل ذلك بأن الذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه مـــن الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا ؛ لأنهم رأوا الشريعة ممتلئة بذم ذلك والنعي على أهله[4]

ويرجع اختيار نصب الخليفة أو الإمام إلى اختيار أهل الحل والعقد .

شروط منصب الإمامة :

لا يختلف ابن خلدون عمن سبقوه من الفقهاء أو المفكرين في الشروط الواجب توفرها فيمن يتولى منصب الإمام وهي أربعة شروط ومضيفاً شرطاً خامساً وهو القرشـــية " وهـــي كالآتي :

١) **العلـــم** : يقصد به منفذاً لأحكام الله تعالى ، ويقول : لا يكفي من العلم إلاّ أن يكـــون مجتهداً لأن التقليد نقص والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال .

---

(١) المصدر السابق : ص ١٤٢ .
(٢) المصدر السابق ، ص ١٣١ .
(٣) انظر: المصدر السابق ، ص ١٣١ .
(٤) انظر: المصدر السابق ، ص١٣٢ .

٢) **العدالة** : وهو منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي تتطلبها وتنتفي العدالة بارتكاب المحظورات .

٣) **الكفاية** : وهو أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب بصيراً بها كفيلاً يحمل الناس عليها عارفاً بالعصبية وأحوال الدهاء قوياً على معاناة السياسة حتى يستطيع أن يحقق ما وجد من أجله وهو حماية الدين وجهاد العدو وإقامة الأحكام وتدبير المصالح .

٤) **سلامة الحواس والأعضاء** من النقص والعطلة كالجنون والعمى والصمم والخرس وما يؤثر فقده من الأعضاء في العمل كفقد اليدين والرجلين والانيثيين فتشرط السلامة لأنها لها تأثير في تمام عمله لأنها تعتبر من شروط الكمالية. (١)

٥) **النسب القريشي**: والمقصود من وراء القريشية العصبية القوية ليكون ابلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة وبتالي يترتب عليه انيقاد الأمم إلى أحكام الملة كما حدث في أيام الفتوحات وأيام الدولتين .

حيث يقول أن " مقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي ﷺ كما هو في المشهور وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلاً لكن التبرك ليس من المقاصد النسب الشرعية كما عملت فلابد من المصلحة في اشتراط النسب ، وهي المقصودة من مشروعيتها وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية للتي تكون الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملة وأهلها وينتظم حبل الألفة فيها .

فالهدف من القرشية الارتكاز على العصبية الغالبة القوية الأمر الذي يتطلب من القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية(٢)

أما عن تحليله للإمامة فقد تعرضنا له في الفصل الثاني عندما تناولنا لعلي ابن أبي طالب وتعريف الإمامة .

قواعد الملك في الخطط الدينية الخلافية :

في الخطط الدينية الخلافية :

ويقصد بالخطط الدينية الشرعية " من الصلاة والفتيا والقضاء والجهاد والحسبة كلها

---

(١) انظر: المصدر السابق ، ص ١٣٢ .

(٢) انظر: المصدر السابق ، ص ١٣٤ .

مندرجة تحت الإمامة الكبرى التي هي الخلافة"[1] ونتناولها في عدة نقاط وهي كالآتي:

١. **أما الصلاة:** فهي أرفع هذه الخطط وأرفع من الملك بخصوصه المندرج معها تحت الخلافة .

٢. **الفتيا:** فللخليفة تصفح أهل العلم والتدريس ورد الفتيا إلى من هو أهل لها وإعانته على ذلك ومنع من ليس أهلاً حتى لا يضل الناس .

٣. **القضاء:** وهو منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسماً للتداعي وقطعاً للتنازع إلا أنه بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة فكان لذلك من وظائف الخلافة ومندرجاً في عمومها[2] ويتصل بوظيفة القضاء وظيفة تنفيذية أخرى هي الشرطة .

وهي وظيفة دينية وانقسمت إلى قسمين :

أ. منها وظيفة التهمة على الجرائم وإقامة حدودها ومباشرة القطع والقصاص ويسمى تارة باسم الوالي وتارة باسم الشرطة .

ب. قسم التعازير: وإقامة الحدود في الجرائم الثابتة شرعاً فجمع ذلك للقاضي مع ما تقدم وصار ذلك من توابع وظيفة ولايته .

٤. **العدالة:** وهي وظيفة دينية تابع للقضاء وشروطها :

أ. الاتصاف بالعدالة الشرعية والبراءة من الحرج .

ب. كتابة السجلات والعقود من جهة عباراتها وانتظام فصولها ، ويسمى القائمون بها العدول لأنهم مختصون بالعدالة .

٥. **الحسبة والسكة:** أما الحسبة وهي وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومع إنها مفروضة على المسلمين عامة ، إلا أنه يتعين أن يقوم بتعيين من يراه أهلاً لها ، حيث يتخذ الأعوان ليبحثوا عن المنكرات ويعزر ويؤدب على قدرها ويحمل الناس على المصالح العامة في المدينة مثل المنع من المضايقة في الطرقات ومنع الحمالين وأهل السفن من الإكثار في الحمل وغيرها .

أما السكة: فهي النظر في النقود المتعامل بها بين الناس وحفظها مما يداخلها من الغش أو النقص[3]

---

(1) المصدر السابق ، ص١٤٧ .

(2) المصدر السابق ، ص ١٥٠ .

(3) المصدر السابق ، ص١٥٠، ١٥١ .

وجميع هذه المهام تندرج تحت الإمامة أو الخلافة كما يقول ابن خلدون ؛ لأنها الأصل الجامع واختصاصها شامل في الأمور الدينية والدنيوية .

وخلاصة حديثنا في الفصل ينبغي علينا أن نشير إلى أن ابن خلدون تناول الموضوعات التي تناولها الفارابي وهي حاجة الإنسان إلى الاجتماع ، ونشأة المدن والقرى والأمصار . تناولها الفارابي من الناحية الفلسفية وتناولها ابن خلدون من الناحية الاجتماعية والتي تدل على عمق تفكيره وسعة إطلاعه وواقعيته ، ومن خلال نظريته السياسة نستنتج الآتي:

أ. لاجتماع الإنساني ضروري باعتباره كائن الاجتماع .

ب. لابد من وجود حاكم لأن العدوان من طبيعة البشر .

ج. الوازع لا يكون بشرع من الله بل بسطوة الملك والحكم .

وجهة نظر ابن خلدون في الحكم إما أن يكون مؤسساً على سياسة شرعية أو على سياسة عقلية ، فالسياسة الشرعية هي التي تستند إلى الشرائع الدينية والقواعد السماوية .

أما السياسة العقلية فتستند إلى عقل الإنسان ذاته فهي إما أن تكون معتدلة أو ظالمة.

وعليه فالعصبية لها دور كبير من وجهة نظر ابن خلدون ؛ لأن الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية فيقع فيه التنافس غالباً ، وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا غلب عليه فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة وشيء منها لا يقع إلا بالعصبية .

ولابد للحاكم عند ابن خلدون من عصبية تمكنه من تأسيس السلطة السياسية The political power وتساعده على حمل الناس على الطاعة والنظام واحترام الحقوق وأداء الواجبات وبتعبير آخر فإن العصبية هي منشأ الرياسة والسلطان أو الدولة ، وتكون الرياسة دائماً لأهل العصبية وبتعبير الملك بهذا المعنى غاية طبيعية للعصبية .

والحاكم ، لا يجوز أن يتجاوز حداً معيناً في تعامله مع أفراد شعبه ؛ لأن طاعتهم المنبثقة من العصبية مشروطة بشروط معينة أنها ليست طاعة عمياء لحاكم شرير أو فاسد .

حيث يقول: الرسولﷺ الناس معادن خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام (١)

ولذلك الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والعلم والتمتع باللذات .

كما أن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيلة والعصبية أن الدعوة الدينية أيضاً لا

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٥٢.

تتم من غير عصبية ولكن يقرّ بأن الدين هو الاستثناء الوحيد الذي اعترف بان له تأثيراً أقوى بالنسبة للصلابة الاجتماعية عما نسبه للعصبية .

كما أكد أن القبيلة التي تقبل بدفع الضريبة تأخذ عصبيتها في الضعف وفقد أعضائها عاطفة استقلالهم والشعور بقوتها .

كما نجد الخلافة والإمامة العظمى وإمارة المؤمنين هي مصطلحات لمعنى واحد وهو رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا .

وأخيراً نظر بن خلدون إلى المجتمع الإنساني من حيث هو شبيه بكائن حي متطور ، طفولته عهده البدوي ، وشبابه طوره الغزوي وكهولته ازدهاره الحضري ، وهرمه فساده وانهيار قواه .

كما وجدنا أثناء بحثنا في فلسفة ابن خلدون الآتي :

أ. أنه لم يتحدث عن أهل العقد والحل من حيث الشروط الواجب توفرها فيهم ومن حيث انتخابهم .

ب. لم يذكر واجبات الإمام بتفصيل واكتفي بذكر شروط منصب الإمام وجعلها أربعة، العلم ، العدالة ، الكفاية ، وسلامة الحواس والأعضاء .

وكأننى به مقلد لأبي يعلى الفراء في كتابه " الأحكام السلطانية الذي يحمل نفس الاسم كتاب الماوردي .

يتضح من خلال دراستنا لهذا الباب : ما يلي :

(١) الهدف من الإمامة هو إرساء دعائم الدولة على مجموعة القواعد والأحكام التي أتى بها القرآن الكريم . وهي تكون عن طريق العقد أو ما يعرف بالبيعة ، وأن العقد في الإسلام له وجود تاريخي بداية من النبي { صلى الله عليه وسلم } إلى عهد الخلفاء الراشدين إلى الدولتين الأموية والعباسية ، ولكنه اختلف في كل مرحلة من مراحل الحكم ، والدولة لا تعتبر إسلامية إلاَّ إذا اشتمل دستورها على نص صريح يقضي باعتبار أحكام الشريعة الإسلامية هي القاعدة الأساسية في الأمور ذات الطابع العام ويقصد بها كل ما يتعلق بالهيئة الاجتماعية من أمور .

(٢) عقد البيعة في الإسلام يكون عن طريق الشورى وأخذ الرأي في كل ما يختص بأمور المسلمين وفي الأسلوب الذي تشكل به الحكومة الإسلامية ، إلاَّ أنها تركت بدون تفصيل في القرآن ولأنها من الأمور التي يجب تركها لتقدير المجتمع حسب ظروفه وملابساته .

(٣) وجوب البيعة في الخلافة ، وذلك أن الإسلام لم يجعل الحكم أبدياً أو موقوفاً على عدد معين من الناس بل جعله مرهوناً دائما بمشيئة المسلمين .

وقد تشدد الإسلام في ضرورة التزام الحاكم بنصوص الشرع من قرآن وسنة واعتبر انقضاء ولايته إذا انحرف إلى طريق المعصية والإثم وإذا خرج عن الحدود التي رسمتها الشريعة الإسلامية كان على المسلمين مقاومته وتقويمه .

(٤) من شروط العقد في الإسلام وجود عاقدان وهما الحاكم والرعية وأن من يتولى أمر المسلمين لا بد أن تتوفر فيه شروط حتى تقبل به الرعية أو الأمة كما على الرعية واجبات اتجاه الحاكم فيما استطاعت .

(٥) تعتبر البيعة عقداً يتضمن حقوق وواجبات المبايعين ، والبايع، وكانت البيعة ضرورية. وقد بقيت كذلك حتى بعد تحول الخلافة إلى وراثية ، ولهذا كان الخلفاء يهتمون بالبيعة ويحاولون الحصول على أكبر عدد ممكن من المبايعين ، كي يظهروا قوتهم المعنوية .

(٦) من له الأحقية في المبايعة لم يكن معروفاً جيداً في ذلك ولكن المهم تأمين نتيجتها لا طريقة إجرائها ، وهذه النتيجة تتم غالباً بقوة السيف والمال كما حدث في بيعة علي ومعاوية .

(٧) تحول عقد البيعة من مرحلة الشورى إلى مرحلة الوراثة ، ففي مرحلة الدولة الأموية اعتمادها على العنصر العربي ، وفي مرحلة الدولة العباسية اعتمادها على العنصر الفارسي في تدعيم الخلافة .

(٨) تجمع فلسفة الإسلام بعمومها وشمولها ما بين شئون الناحيتين المادية والروحية ، ومن ذلك أن الإسلام لم يحاول الفصل بين الدين والدولة ، وكان نظام الخلافة يتضمن رئاسة الخليفة لأمور الدين والدنيا ولم يكن الخليفة يستمد سلطته من الله وإنما يستمدها من الأمة إذ هي التي تختاره لهذا المنصب ، ولهذا اجتهد الفلاسفة المسلمون في استخراج ثمرة تفكيرهم وخلاصة آرائهم عندما تقدمت المدنية وأن الحكومة نتيجة طبيعية لحادث الاجتماع وأن أول مظهر لقيام هذه الهيئة هو تجمع السلطة في يد رئيس واحد وقيام الحكومة ضروري لثبات المجتمع ودوام استقراره ، وعلى ذلك فإنه يستحيل وجود المجتمع من غير حاكم يعمل على توفير العدل لأفراده ويقضي على الفوضى لأنه من أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعضهم على بعض . ولكنهم توسعوا في مفهوم الاجتماع باعتباره أول أركان الدولة لأهميته .

فالفارابي مثلاً عُني بقيام الدولة المثالية محاولة منه لتوحيد الأمة الإسلامية وعودة الخلافة في ظل حاكم مركزي قوي بعد أن ضعفت الخلافة العباسية وكثر الشقاق فيها الفرق السياسية من معتزلة وأهل السُنة وخوارج ، فجاءت دولته المثالية في إطار يوتوبي نتيجة خيبة أمل لما يجري في الواقع . فالمجتمع الفاضل هو المحور الذي قامت على أساسه نظرية الفارابي السياسية ، هذا المجتمع يقوم على دعامتين رئيسيتين : مدينة فاضلة يتحقق فيها السعادة باعتبارها الهدف المنشود ، ورئيس أو ملك لهذه المدينة يكون أكمل إنسان أو عضو فيها . وأعتقد من شروط عقد الاجتماع هو وجود الجماعة أو الشعب ، ثم رئيس الشعب وهذان الشرطان توفرا في نظرية الفارابي .

أما الماوردي فيذهب إلى الإمام يسمى خليفة لأنه خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم في أمته ، فسلطة الخليفة وهي أساس الحكم في الدولة الإسلامية تتلخص في حراسة الدين وسياسة الدنيا . لهذا فرّق بين الخلافة والملك ، فالملك نظام وراثي غير ذي صبغة دينية وهي ترجع إلى القوانين الوضعية التي يضعها عقلاء الأمة وحكماؤها بدون أن ينظر فيها إلى الشارع ، وينتج عنها استقرار الأمور وانتظامها ولكنها على كل حال نظام مادي يغفل عن الحياة الروحية ولا يحقق مصالح المحكومين بالنسبة إلى دار الخلود . والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى القانون الشرعي ، الملاحظ فيه مقتضى العقل والشرع معاً . وقوانين الخلافة السياسية مفروضة من قبل الله على لسان رسله عليهم الصلاة والسلام مراعي فيها جلب المصالح الدنيوية والأخروية من جلب المنافع ودفع المضار ، ويشترك في هذا الرأي معه ابن أبي ربيع .

لا تختلف حالة الحقوق الطبيعية في ظل مفهوم الخلافة لدى ابن خلدون بالشيء الكثير عما سبق ذكره .

فالخلافة ، حسب ابن خلدون ، ليست من عقائد الإيمان ، بل بالأحرى هي ، وعلى أفضل تعديل ، شأن من شؤون التنظيم بغية تحقيق المصلحة العامة بمعنى آخر ، هي وسيلة لحماية الدين عبر تولي القيادة السياسية . كما يعتقد ظاهرة الحكم السياسي هي مركوسة في طبيعة الإنسان الحيوانية وهي ضرورة في الاجتماع البشري من أجل التعاون وتنظيم العلاقات بين الناس لأن الإنسان حسب اعتقاد ابن خلدون يميل بطبعه إلى العدوان والقهر والتغلب .

الباب الثاني

العقد الاجتماعي عند الغربيين

الفصل الأول

الإرهاصات الأولى للعقد الاجتماعي عند الغربيين

تمهيد :

تطور الحكم قبل ظهور المذاهب الفلسفية التي تشرح قواعده ونظرياته حيث انتقل الناس من تأليه الملوك ، الملك من عند الله إلى الفصل بين السلطان الإلهي والسلطان الإنساني قبل انتشار الفلسفية السياسية وقبل انتشار الفلسفة على الإجمال . وتعتبر الأديان الكتابية الثلاثة آية بالغة من آيات هذا التطور البعيد ، فعلى سبيل المثال : كتاب العهد القديم سجل لزعامة النبي وزعامة القاضي وزعامة الملك مع الجمع بين الحكم والقداسة الدينية في حين ، والفصل بينهما بعد ذلك الحين .

وخطبة السيد المسيح على الجبل دستور كامل للإنسان الصالح الذي ترتضيه المسيحية السمحة . والدين الإسلامي قد فصل مذهبه في الشورى والمساواة واحترام الاجتماع ، وهذه الأديان كانت حجة لطلب الإصلاح والكف من طغيان الإنسان في جميع العصور .

وعليه تقف نظرية العقد الاجتماعي في مقدمة النظريات الخاصة بنشأة الدولة . ومن وجهة نظر كثير من كتاب وفلاسفة الفكر السياسي ، بل إنهم يرجعون نمو التنظيم السياسي الحديث ، وسيادة مبادئ الديمقراطية الحديثة إلى هذه النظرية . (١)

ويجمع مفكرو مدرسة العقد الاجتماعي على أن الإنسان بطبيعته حيوان غير اجتماعي، ففي البداية كان معزولاً عن أبناء جنسه ومدفوعاً لسد حاجاته الأساسية بغض النظر عن مصلحة وحاجات المجتمع . وأن سعي الإنسان لتأمين مصالحه وحاجاته الذاتية ، أدى به إلى الاصطدام والاقتتال مع الآخرين . وهذه الحالة سببت قصر عصر الإنسان وحدوث الفوضى والاضطراب داخل المجتمع ، وفي خضم الفوضى والاضطراب كان القوي يسلب أمال وحقوق الضعيف ، ويتمتع بها لفترة من الزمن ، ولكن سرعان ما يضعف القوي ويصبح عاجزاً عن الدفاع عن ممتلكاته وحقوقه ، وفي هذه الحالة يتعرض لعدوان القوي الذي ينتهي بسلب أمواله وحقوقه ، بل وحتى قتله وإنهاء حياته (٢) . وهذه الحالة أدت إلى ظهور قانون شريعة الغاب The law of Nature الذي يؤمن بأن الحق للقوة ، ومن لا يتمتع بالقوة لا يمكنه أن يتمتع بالحق .

فنظرية القانون الطبيعي عرفت منذ القدم من قبل الفلاسفة ، حيث فكروا في أن يوجد قانون ناتج في الطبيعة ، فهو يعلو القوانين كلها ، ولا يتغير بتغير الزمان أو اختلاف المكان ،

---

(١) انظر : د. ياس خضر البياتي : الفكر الاجتماعي من عصر الحكمة إلى عصر العلم ، طبعة أولى ، طرابلس ، ليبيا ، ٢٠٠٠م ، ص ١٨٩ .

(٢) انظر : د. إحسان محمد الحسن ، علم الاجتماع دراسة نظامية ، بغداد ، مطبعة الجامعة ، ١٩٧٦م ، ص ٧٩ .

ويمكن الكشف عنه عن طريق العقل ، وبذلك فهو نموذج يجب أن يحتذى به المشرع الوضعي . ويرجع البعض تلك النظرية إلى أن الإنسان ينزع دائماً إلى الكمال .

وعليه أردنا أن نربط حلقات العصور القديمة بالعصر الحديث ؛ لأن الحلقات التي صيغت في القرن العشرين لم تكن لتصاغ من معدنها هذا لولا ما تقدمها من حلقات الحكم القديم والفلاسفة الأولين . ولهذه النظرية تاريخ يمكن إيجازه كالآتي :

أ - عند اليونان :

تفلسف الحكماء في مسألة الحكم كما تفلسفوا في سائر المسائل التي عرضت لعقل الإنسان في الزمن القديم ، وأعانهم على فلسفتهم أنهم جاءوا بعد فترة من التجارب الحكومية في أثينا واسبرطة كفيلة بأن تمد الفيلسوف بالزاد الضروري للمقارنة والمقابلة بين هذه التجارب المتوالية ، لذلك يعتبر القرن الرابع قبل الميلاد فترة صالحة للتعقيب على تجارب الحكم وأنواعه .

كما نشأت فكرة القانون الطبيعي عند اليونان ، وأول القائلين بها فلاسفة اليونان ، واستوحوا هذه الفكرة من نظام الحياة ، حيث لاحظوا أن هناك نظاماً تسير عليه كافة الموجودات ، وأن معاملات الأفراد تتشابه وعاداتهم متماثلة ، ومن خلال ذلك وصولا إلى وجود قوة عليا محركة لهذا كله سموها الطبيعي ، وقالوا أن أعمال الناس الثابتة هي التي تستند إلى الطبيعة ، فالقانون الطبيعي في نظرهم هو المثل الأعلى ، وهذه فكرة فلسفية أساسها التأمل في مظاهر الحياة الاجتماعية ومحاولة الكشف عن طبيعتها .

أما سقراط الذي يعد رائد الفلسفة الارستقراطية النخبوية ؛ فقد وقف بعناد ضد الديمقراطية في أثينا ، وذلك لأنها – من وجهة نظره – تؤدي إلى الفوضى عبر تحكيم الجماهير الدهماء في هذه العملية ، ونتيجة موقفه حكم بالموت رافضاً طلب الرحمة من الجماهير . ومن أهم أقواله : أي شئ أشد سخرية من هذه الديمقراطية التي تقودها الجماهير التي تسوقها العاطفة ، أليس من الغرابة أن يحل مجرد العدد محل الحكمة ، حيث عشوائية التوزيع ستدفعنا بالقول أن نجعل في المناصب الكبيرة في الدولة لمن لا يستحقه ولا هو غير جدير به ، لذلك لا تحق له الشرعية . ومن هنا فإن القضاء والحكم يتطلبان المعرفة الضرورية لأصول الحكم . (١)

ثم جاء بعده أفلاطون الذي يعتبر التغير معناه الاضمحلال بينما الكمال معناه

---

(1) Georgy Vlastos, Socratic studies, myles burnyaet Cambridge University press, 1995, p. 105.

انعدام التطور ؛ لأن أفلاطون يريد مجتمعاً اسبرطياً ثابتاً لا يتحرك بالديمقراطية كما في أثينا، فمن وجهة نظره ينبغي أن يتولى إدارة المجتمع نخبة مختارة من الأرستقراط الذين يمتلكون القدرة على التفكير والتأمل للإشراف على ضبط المجتمع الثابت وتقتلع القوى التي تعمل من أجل التغير ، هذه الأفكار طبقتها الارستقراطية الأوروبية فيما بعد طوال أكثر من ألف عام تحت راية الكنسية أو النخبة اللاهوتية ، وأعتقد أن مثل هذه موجودة في تراثنا العربي حيث يعيش مع مفهوم حالة الثبات والدليل على ذلك بعض الأمثلة الموجودة في الأدب الشعبي منها المثل المصري " إلي يبص لفوق تنكسر رقبته " ، " العين لا تعلو على الحاجب " . وهناك العديد من الأمثلة التي تتوافق مع هذين المثالين ، وما يعاينه الوطن العربي الآن هو تكريس حالة الثبات ضد التغير .

لذلك عظم أفلاطون شأن الدولة ، فالقوانين لا توضع لتمكين الفرد من فعل ما يشاء ، ولكنها توضع لهدايته إلى فعل أحسن ما يستطيع ، ولا ضير من إكراهه على صلاح أمره إذا كان في حاجة إلى الهداية والإصلاح ، وأكثر الناس في حاجة دائمة إليها يجوز في تربيتهم ما يجوز في تربية القصر والأطفال .

وعليه الحاكم في مذهب أفلاطون هو بمثابة الأب والمعلم ، وليس خادماً مصالح المحكومين فقط، لذلك يقول : ينبغي أن يتولى الحكم الحكماء والعلماء ، وفي نفس الوقت تجريدهم من روابط الأسرة والثروة تنزيها لهم عن الفتنة . (١)

كما أنه يعد من حق الحاكم أن يستخدم الأساطير والخرافات واختراع قصص البطولة والأعاجيب لترويض الرعية على الخضوع لما فيه نفعها ورشادها ، فهذه تعتبر أكاذيب نبيلة لا يمكن الاستغناء عنها في إقناع الدهماء ، ولكنهم يعذرون من استخدمها متى ذهبت عنهم غشاوة الجهل والخرافة . (٢)

وفكرة العقد عند أفلاطون تنشأ على أساس نوعين من العقود :

- **النوع الأول :** خاص بالعقود بين الأفراد والهدف منه تنظيم الحياة الخاصة للأفراد .
- **النوع الثاني :** خاص بالعقد المبرم بين الحاكم والمحكومين .

وعند النوع الأول يقول أفلاطون أن رجلاً يأخذ معه رجلاً آخر لأداء عمل معين ويأخذ غيره أيضا لعمل آخر ، وهكذا فإن تعدد الحاجات يجمع في مكان واحد عدداً كبيراً من الشركاء والمساعدين ، وعلى هذا التجمع المشترك يطلق اسم المدينة .

---

(١) Ibid, p. 106.

(٢) انظر عباس محمود العقاد : فلاسفة الحكم في العصر الحديث ، دار المعارف ، مصر ١٩٩٧ ، ص ٧ ، ٨ .

أما العقد الثاني المبرم بين الحاكم والمحكومين فبمقتضاه يتعهد الطرف الأول بعدم فرض سلطتهم بطريقة عنيفة ، ويتعهد الطرف الثانى بعدم قلب نظام الحكم . (١)

ويكمن أساس الدولة عنده في حالة الضرورة ، والعقد يخضع لحكم العقل أو الثمن العادل . وكذلك المدينة كلها ، فالضرورة والعقل والعدل هم أساس القوة الملزمة للعقد وللقانون، أما إرادة الأفراد فإنها تسعى لمصالحها الخاصة المتناقضة ، ولذلك لا بد من إخضاعها لما هو أسمى منها وهو العدل ، فالحاكم يمثل العقل الذي يسيطر ويوجه ، والرعايا يمثلون الرغبات والشهوات اللاعاقلة التي ينبغي أن تقمع وتكبت ؛ ومن المحال أن يتحقق الانسجام بين مصالح الفئات المتعارضة في الدولة إلاّ بفضل عقل يعلو على هذه الرغبات ، ويخضعها لفكرته الخاصة عما ينبغي أن تكون عليه الدولة الصالحة . وهذا يعني أن أفلاطون لا يرى في نظريته السياسية فارقاً بين علاقة السيد بالعبد ، وعلاقة الحاكم برعاياه أي أن حق الحاكم على رعاياه يناظر حق السيد في حكم عبيده . (٢)

كما أن هناك فرقاً بين الملك والطاغية ، فالملك يهتم بحب رعاياه والطاغية يفرض عليهم طاعته غير مبالٍ منهم بشعور بعد شعورهم بالرهبة والولاء .

هذا فضلاً على أنه فاضل بين حكومة الفرد وحكومة الخاصة وحكومة الدهماء بغير قانون ، حيث يعتبر حكومة الدهماء هي أفضل الحكومات ، وأن شرورها أهون من شرور الحكومة الفردية المطلقة ، والحكومة الخاصة التي يحتكرها الخاصة مع إطلاقها واستبدادها ، لأن فساد المستبد يشمله كل من عداه ويمتد ظلمه إلى جميع الطبقات، ويسوء حكم الدهماء حين يشرعون له القوانين لأنهم يجهلون أصولها ويولون أمرها غير أهلها ويسيئون التشريع كما يسيئون التنفيذ ، عكس الخاصة المقيدون بالشريعة كما يتفق عليها يفقهونها ويحسنون الرقابة عليها ، ونجد الطرف المقابل لأفلاطون هو أرسطو .

والحكم عنده وظيفة خبرة يتدرب عليها ذووها وليس وظيفة فلسفة وحكمة ، فأصل السلطة السياسية يرجع إلى تطور المجتمعات ، وأن هذا التطور كان لا إرادياً .

فالدولة هي المرحلة النهائية لتطوراً طويل يبدأ بنشأة الأسرة كالخلية الأولى للمجتمع ، والسلطة التي يباشرها الحاكم ما هي إلاّ نهاية لتطور طويل نجد أصله في السلطة التي كان يباشرها في الأصل رب الأسرة على أسرته ؛ فبداية التطور تبدأ بالأسرة ، فالإنسان كما

---

(١) د. أشرف حافظ : فلسفة القانون ، دار الكتب الوطنية ، الطبعة الأولى ، بنغازي ، ليبيا ، ٢٠٠٥ م ، ص ١٥١ .

(٢) أفلاطون : جمهورية أفلاطون ، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤م، ص ٦٥ .

نعرف هو كائن اجتماعي لا يمكن له العيش إلاّ في داخل مجتمع مهما كان صغيراً . ولـذلك عاش الأفراد في بداية الأمر في داخل مجتمعات صغيرة هي في واقع الأمر اسر وكـان رب الأسرة (الأب) يباشر على جميع أفراد الأسرة سلطة عليا وكان علـى الجميـع احترامـه واحترام ، أوامره ؛ ثم تطورت الأسرة وزاد عدد أفرادها وتكونت أسر أخرى فـي داخلهـا وتكاثر بنو آدم ، وبالتالي ظهرت العشيرة التي تضم أكثر من أسرة وكان لكل عشـيرة رأس وقائد هو في أغلب الأحوال جد الجدود ، أي أكبر الأفراد سناً .

ولما زاد عدد الأفراد ، تكونت القبيلة التي تضم أكثر من عشيرة وكان للقبيلـة رأس وقائد هو في أغلب الحالات جد الجدود أو أقوى رؤساء العشائر من الناحيـة الجسـمانية أو أكثرهم ثراء ؛ وكلما زاد عدد أفراد القبيلة ونظراً للظروف الطبيعية والجغرافية التي أدت بأن مجموعة من الأفراد قد استقرت على إقليم معين ، الأمر الذى أدى إلى قيام نظـام اجتمـاعي ثابت هـو في واقع الأمر الدولة ، وظهرت بالتالي السلطة السياسـية فـي شـكلها المـنظم المعروف حالياً ؛ وعليه فالدولة هي نهاية المطاف بعد تطور عائلي طويل ، والسـلطة التـي يمارسها الحكام هي ثمرة تطور سلطة رب الأسرة وسلطة رب العشيرة وسلطة رب القبيلة.(١)

وعلى ذلك فالإنسان – من وجهة نظر أرسطو – حيوان مدني ، والبشر يميلون كـل الميل إلى الائتلاف ، وإن استغنى بعضهم عن مساعدة البعض الآخر تمام الاستغناء . غير أن المصلحة المشتركة تجمعهم وتضم شتاتهم ، بمقدار ما تؤتي أفرادهم من رخاء العيش . فهـذه هي إذن على الأخص ، غاية الجماعات والأفراد من ائتلافهم (٢) ، وبالتالي أرسطو يـرفض رفضاً جازماً الرأي القائل بأن الدولة أو المجتمع محض كيان خلقه العرف والاتفاق ، وأنـه تنظيم صنعه تلاقي أفراد معاً من أجل تحقيق أغراض محددة وليس تنظيماً نشأ طبيعيـاً عـن احتياجات البشرية عامة وتطلعاتها .

وعلى ذلك فالدولة التي ظهرت في التاريخ قادرة على الاسـتجابة لكافـة احتياجـات أعضائها ، سواء الروحية منها أو المادية ، وذلك بالاستعانة بقدراتها الذاتية الداخلية نفسـها ، ولهذا السبب ، لا تتطور دولة المدينة – في رأي أرسطو – مع تقدم الحضارة ، لتتحول إلـى شكـل أعلى من أشكال التنظيم السياسي والاجتماعي كما حدث مع شـكلي العائلـة وتجمـع القرية ، وعلى ذلك تعتبر دولة المدينة غاية التقدم الاجتماعي ، كذلك علة قيام الدولة هي أن

---

(١) انظر د. ماهر عبد الهادي : السلطة السياسية في نظرية الدولة ، دار النهضة العربية ، الطبعة الثانيـة ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص ١٣٦ .

(٢) انظر أرسطو : السياسيات ، نقله من الأصل اليوناني وعلق عليه الأب أوغسطينس البوليسـي ، اللجنـة الدولية ترجمة الروائع الإنسانية ، بيروت ، ١٩٥٧ ، ص ١٣١ .

تربي مواطنيها على نحو يجعلهم قادرين على الاستخدام النبيل لأوقات الفراغ من خلال حياة الدرس والعلم , وفي النهاية تكون الدولة مجرد وسيلة للتهذيب والتنمية الروحيين لأعضائها الأفراد ، الأمر الذي ينتج عنه القلة المختارة التي سيكون من نصيبها الاستغلال الكامل للفرص المتاحة من أجل ممارسة حياة الفراغ النبيل ، هذه القلة المختارة ستكون هي الغاية الحقيقية التي من أجلها يوجد المجتمع ، أما المواطنون الآخرون الذين لن يكون لديهم ما يؤهلهم لممارسة حياة أخرى غير حياة الأعمال فإنهم سيبذلون كل جهدهم ليكرسوا حياتهم من أجل تسيير أمور التنظيم الاجتماعي والإبقاء عليه ، رغم أنهم سيكونون أقل من غيرهم في التمتع بثمار هذا التنظيم ومزاياه . (١)

ب- عند الرومان :

ثم يأتي من تراث روما في فلسفة الحكم لخطيبها الأكبر شيشرون (١٠٦ – ٤٣ق.م) كتابين هما الجمهورية وكتاب القوانين حيث عرفت روما العديد من أنواع الحكم وضروبه المختلفة وتعدد أنواع المحكومين : عرفت الملك والجمهورية والقنصلية وحكم الدكتاتور العادل والدكتاتور الظالم ورقابة الشيوخ الأعيان ورقابة الوكلاء الشعبيين ، وعرفت الحكم الذي يقوم على حقوق العلية والحكم الذي يقوم على حقوق العلية والعامة ، والحكم الذي يقبلون فيه بعض القبول .

ولعل الأمر الذي جنى عليه أثناء ولايته للحكومة هو توخي الغايات التي لا تدرك رسوم الشيوخ والأعيان ما لا طاقة لهم به من النزاهة والاعتدال فكان الموت جزاءه على هذه النزعة المثالية التي لا تقبل التطبيق .

الدولة الحقيقية عند شيشرون :

انطلق شيشرون في فهمه للدولة ، بأنها تكونت تاريخياً بشكل طبيعي دون تدخل إرادة الأفراد فيها . وقال بأن نشأتها الطبيعية راجعة إلى كون الإنسان اجتماعياً بغريزته . وهذا القول بالنشأة الطبيعية التي لا دخل لإرادة الأفراد فيها ، إنما تعود إلى أرسطو وإلى المبدأ الأساسي الذي قال به الرواقيون حول نشأة المجتمع والدولة ؛ وهي النشأة التي تقوم على المصالح المشتركة للجميع والتي تحمل التناقض مع الفلسفة الأبيقورية التي قالت بأن الدولة نشأت نتيجة رغبة الأفراد في تحقيق مصالحهم الذاتية أي أنها قامت على المنافع المتبادلة وليس على المصالح المشتركة .

---

(١) انظر : ألفرد إداورد تايلور : أرسطو ، ترجمة عزت قرني ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٢ ، ص ١٢٣ ، ١٢٤ .

عرّف شيشرون الدولة بأنها " مصلحة الناس المشتركة " . فالمصلحة التي عناها في تعريفه هذا ، تقوم على الإحترام المتبادل المشترك للحقوق بين الأفراد ، وهو الإحترام الأخلاقي للحق الذي يؤمن ارتباط المواطنين بعضهم ببعض . أما المقصود بكلمة الناس في التعريف ذاته ، فقد وضحه شيشرون في قوله : " والناس لا يقصد بهم كل مجموعة من الأفراد يجتمعون حيثما أتفق ، بل يقصد بهم أولئك الذين يجتمعون في أعداد كبيرة من الأفراد الذين يربطهم توافق رأي مشترك بصدد القانون والحقوق والرغبة في المساهمة معاً فيما يعود عليهم جميعاً بالنفع المشترك " . [1] وعلى هذا الأساس ، رفض شيشرون فكرة الأبيقوريين والكلبيين القائلة بأن العدالة هي الخير الذاتي . فشيشرون أكد على الدور الأخلاقي لمفهوم الحق في بناء الدولة ، كما أكد على العلاقات المعنوية التي تشد الناس إلى بعضهم البعض ، للحفاظ على المجتمع وعلى مصالحهم المشتركة . إذ رأى في غياب مفاهيم الحق والخروج على المبادئ الخلفية ، فقداناً للدولة ولمعناها الحقيقي . والحق الذي عناه شيشرون " لا ينبني على آراء الناس ، بل على أحكام الطبيعة " . فالحق الذي يتجسد في العدالة التي يجب أن تسود الدولة ، يعني أن الدولة ملك عام للشعب وبالتالي فإن السلطة مرتكزة على إرادة الشعب ؛ وهي الإرادة القائمة على المفاهيم الخلقية الطبيعية التي تتطلب سلطة عادلة مجسدة لمفاهيم الحق والواجب الطبيعيين .

والدولة الحقيقية العادلة ، برأي شيشرون ، تخضع دائماً للقانون الطبيعي الذي هو القانون الأخلاقي أو القانون الإلهي .

رأى شيشرون أن الموظف العام الذي يقوم بتأدية واجباته ، إنما يقوم بتنفيذ ما يأمر به القانون ؛ لذلك قال : " فكما يحكم القانون الموظفين ، يحكم الموظفون الناس . ويمكن أن نقول بحق أن الموظف ليس إلا قانوناً ناطقاً ، وإن القانون ليس إلا موظفاً صامتاً " . [2] غير أن القوة التي تستخدمها السلطة في تسيير شؤون الدولة من خلال موظفيها ، ليست في حقيقتها سوى أمر عارض هدفه تنفيذ مبادئ العدالة والحق ؛ أما حين تستعمل القوة لغير تحقيق العدالة والحق ، فإن ذلك يفقد الدولة معناها . ورأى أن استخدام الهيئات والأشخاص ، القوة حسب القانون هو الذي يؤكد صفة الشرعية والعدالة في استخدام القوة ؛ ذلك أن الخضوع للقانون هو الأساس في حماية العدالة والحقوق وتأمين الحريات . ويقول شيشرون : " نحن خدم القانون ،

---

(1) سباين جورج : تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثاني ، ترجمة جلال العروسي ، مراجعة وتقديم محمد فتح الله الخطيب ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ، مصر ، ١٩٦٩م ، ص ٢٤٣ .

(2) سباين جورج : المرجع السابق ، الصفحة ذاتها .

حتى نتمكن من أن نكون أحراراً " . (١)

هذه الأفكار عن العدالة والحق والقانون نمت وتطورت في أواخر العصر الإمبراطوري وحتى في العصور الوسطى ؛ وهي التي أصبحت عاملاً هاماً في تطور الفكر القانوني والسياسي الأوروبي في العصور الحديثة والمتمثلة أساساً في الفكر الليبرالي .

القانون الطبيعي :

أخذ شيشرون بفكرة القانون الطبيعي الذي قالت به الرواقية ، وتوّسع في شرحها . وقال بأن القانون الطبيعي إنما يقوم على أساس حكم الله للعالم كله . والقانون الطبيعي هو القانون الذي يرتكز ، بنظره ، على الطبيعة العقلية والاجتماعية للناس . وهو القانون الذي لا يتغير ولا يتبدل وهو الذي يفرض أحكامه على جميع البشر والدول ولا يستطيع أحد أن يجعل من الصواب خطأ أو من الخطأ صواباً ، إذ قال شيشرون : " هناك في الواقع قانون حق هو قانون البداهة والتفكير السليم ، وهو قانون يماشي الطبيعة وينطبق على كل الناس . وهو قانون خالد لا يتغير ، ينبغي للناس ، بمقتضى أحكامه ، أن يؤدّوا ما عليهم من التزامات بما فيه من أحكام ناهية ، كما يحدّ من جنوح الناس إلى ارتكاب ما هو خطأ . وتؤثر أوامر هذا القانون ونواهيه في أخيار الناس دون أشرارهم . وهذا القانون الطبيعي هو مما لا يجوز خلقياً تعطيل أحكامه بتشريعات من صنع البشر ، كما لا يجوز الحدّ من نطاق تطبيقه أو إلغاء نفاذ أحكامه ، بل ولا يستطيع مجلس الشيوخ ولا الشعب أن يحملونا على التنحّي عن واجبنا في طاعة هذا القانون . وهذا القانون من البساطة بحيث لا يحتاج إلى فقه الفقهاء لتوضيحه وتفسيره ، وهذا القانون الطبيعي لا يمكن أن يفرض حكماً على روما وآخر على أثينا ، ولا يمكن أن يجد حكماً لليوم وآخر للغد ؛ إذ ليس هناك إلا قانون واحد خالد لا يتبدل ، ملزم لكل الناس في كل وقت ، ولن يكون للناس أبداً إلا سيد وحاكم واحد هو الله مشرّع هذا القانون ومفسرّه وراعيه "(٢).

قال شيشرون ، انطلاقاً من مفاهيم القانون الطبيعية ، بالمساواة الكاملة بين البشر بالرغم من أن الناس لا يتساوون في الحصول على المعرفة . ولم يطلب شيشرون ، انطلاقاً من مفهوم المساواة ، أن تقوم الدولة بفرض تساوي الممتلكات بين البشر . واعتبر أن دعوات عدم التساوي أو تصور عدم التساوي بين الناس ، إنما يعود إلى العادات السيئة والمعتقدات الزائفة، وقال في ذلك : " ليس في كل المسائل التي تمخضت عنها مناقشات الفلاسفة ، شيء أعظم قيمة من تسليمهم المطلق بأننا إنما خلقنا للعدالة ، وأن الحق لا ينبني على آراء الناس ،

---

(١) سباين جورج : المرجع السابق ، ص ٢٥٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٩ – ٢٤٠ .

بل على أحكام الطبيعة .. فلو لم تكن العادات السيئة والمعتقدات الزائفة قد انحرفت بالعقول الضعيفة فسارت بها على غير هدى إلى أية اتجاهات أرادها لها الهوى ، لما تسنّى لأحد منّا أن ينفرد بذاتية خاصة ، ولكان كل الناس متشابهين " . (١)

إذن ، إن فكرة المساواة عند شيشرون تنبع من فكرة القانون الطبيعي الذي يقول بوحدة الجنس البشري ، حيث يتساوى جميع الأفراد دون النظر لأي مجتمع أو دولة أو عرق انتموا . وبالتالي يجب أن يتمتع كل فرد قدر من الكرامة الإنسانية والاحترام حتى ولو كان عبداً . فالإنسان مساوٍ لأي إنسان آخر بالفهم والإدراك ، لكنه يتميّز عن الحيوان أينما كان وأينما حلّ . ووصف شيشرون هذا التمييز بقوله : " إن الفرق البارز بين الإنسان والحيوان ، هو أن، الحيوان يسير بحواسه ، وليست لديه أية مفاهيم عن الماضي والمستقبل ، وإنما يكيّف نفسه لواقعه في حاضره ، بينما حُبى الإنسان بالعقل الذي يتفهم به تسلسل النتائج ، فيرى مسببات الأحداث ، ويدرك العلاقات بين السبب والنتيجة ، وبين النتيجة والسبب ويرسم المقارنات ، ويربط بين الماضي والمستقبل ، ويستعرض بسهولة وبساطة ، سير حياته كلها ، ويقيم الاستعدادات المطلوبة لكل ما يعمله " . (٢)

انتشرت فكرة القانون الطبيعي بفضل شرح شيشرون لها وقد أخذ الفكر السياسي المسيحي بالكثير من منطلقاته الفكرة حولها . كما كانت هذه الفكرة منطلقاً للفكر المستحدث مع المفكرين الإنكليزيين " هوبز " و" لوك " في القرن السابع عشر ، اللذين أثرا على الفلسفة والفكر السياسي اللاحق .

أنظمة الحكم عند شيشرون :

قسّم شيشرون أنظمة الحكم ، على غرار الفكر السياسي السابق ، إلى ثلاثة أشكال وهي : الملكية والأرستقراطية والديمقراطية ، والتي تتحول في غياب الضوابط والقوانين إلى أنظمة حكم استبدادية وأوليغاركية وغوغائية . آمن شيشرون بنظرية أو قانون (بوليب) حول دورات الحكم التي تمرّ بها الدول . وبالتالي فقد تأثر أيضا بفكرة الدستور المختلط الذي قال به (بوليب) واصفاً إياه بأنه الطريق الصحيح لتأمين النظام الأمثل لبقاء الدولة بعيداً عن خطر دوران دورات الحكم .

وجد شيشرون في مفاضلته بين مختلف الأنظمة السياسية ، أن الملكية المطلقة هي خير أنظمة الحكم ، هذا إذا كان الملك صالحاً عادلاً ؛ ووجدها الأكثر شراً وظلماً ، إذا كان

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤١ .

(٢) مطارحات ميكافلي ، تعريب خيري حماد ، منشورات المكتب التجاري ، بيروت ، ١٩٦٢م ، ص ١١٤ .

الملك فاسداً . كما وجد أن النظام الأرستقراطي يكون صالحاً ، عندما يكون الحاكمون فيه من أحسن الناس فعلاً ، لا قولاً وتفاخراً ؛ وإلا فإن هذا النظام يكون نظاماً أوليغاركياً فاسداً . ورأى أن النظام الديمقراطي يكون صالحاً ، عندما يكون الشعب فاضلاً وهذا ما لم يفترض شيشرون وجوده أبداً . وحتى أنه عندما افترض جدلاً بأن هذا الشعب الفاضل موجود فعلاً ، فقد رأى ضرورة أن يكون الناس متساوين إلى جانبه ، في حين أن النظام بطبيعته يقوم على الفوضى .

ومضى من عصر شيشرون إلى عصر ميكيافلي خمسة عشر قرناً لم ينبغ فيها إلاّ حبران من أحبار الكنيسة وعلمان من أعلام الفكر هما القديس أوغسطين والقديس توما الاكويني .

جـ - فقهاء القانون الكنسي في العصور الوسطى :

اصطبغت فكرة القانون الطبيعي في العصور الوسطى بصبغة دينية بتأثير المسيحية ونفوذ الكنيسة ، فقرر فلاسفة الكنيسة وعلى رأسهم القديس توماس الاكويني أن القانون الطبيعي من صنع الله ويدرك عن طريق الوحي وهو لا يتغير ولا يتبدل . وهدف هذه الفكرة تدعيم سلطان الكنيسة وسيطرتها على السلطة الزمنية؛ بمعنى مفهوم القانون الطبيعي تبلور في العصور الوسطى في صورة القانون الإلهي المتمثل في التعاليم الدينية والأوامر والنواهي الإلهية والقانون الكوني والإرادة والمشيئة الإلهية وأيضا الغاية أو الهدف الأسمى للخليقة ، سواء في الفكر الأوربي أو في الفكر الإسلامي ، فعرف القانون الطبيعي باسم القانون الإلهي.

بمعنى هيمنت الإيديولوجية الدينية على الحياة الفكرية في هذا العصر حيث تحولت الفلسفة إلى خادمة للاهوت عبر طابعها التصوفي وكان مبررها أن الحكمة والمعرفة تتم فقط عبر الوجد ، ورفض التجربة أو طريق العقل . (١)

أ - أوغسطين :

ألّف كتاباً عن مدينة الله واستغرق تأليفه ثلاث عشرة سنة على فترات متقطعة وكثر في هذا الكتاب الاستطراد عن موضوعات الحكم والسياسة إلى موضوعات الفقه واللاهوت .

ويشير في كتابه المذكور إلى أن الشر حَلّ بالأرض بمعصية آدم فتفرق الناس طوائف كل منها يسعى لخير ما ، فالمجتمع يشترك في الفكر والعاطفة ويؤلف هذا الاشتراك وحدة معنوية ، وعليه فالمدينة عنده لا تنشأ من خلال عقد ولا من خطاياهم ، وإنما تنشأ عن

---

(١) د. أشرف حافظ : معالم الفكر الأوروبي في العصر الوسيط ، دار طيبة ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٤ م ، ص ١٤ .

الغرائز الموجودة في الطبيعة الإنسانية ، لذلك يعتبر الدولة ضرورية والمثال الأعلى للدولة والمجتمع هو المثل المسيحي وهي تستمد سلطتها من الله مباشرة ومهمة الدولة ما يتصل بالحياة الدينية فتعمل بذلك على تحقيق السعادة وكذلك السعادة في الآخرة . (١)

وتعد المدينة أو الدولة عند أوغسطين جماعة من البشر تؤلف بينهم محبة مشتركة لموضوع ما ، وأن أفضل المجتمعات ما كانت خيرات الله فيما مباحة لجميع عباده يأخذون منها بمقدار ما يحتاجونه في لوازم الحياة ، وأن المستقبل للوحدة الإنسانية التي تؤلف بين المؤمنين في حب الله ، هؤلاء الجماعة أو الدولة – حسب وجهة نظر أوغسطين – يشتركون في محبة موضوع ما ، وذلك لأن الإنسان لديه نوعين من المحبة ، محبة ذاتية ومحبة اتجاه الله ، وعليه هناك مدينتان وإليهما ترجع سائر المجتمعات البشرية : المدينة الأرضية أو مدينة الشيطان ، والمدينة السماوية أو مدينة الله ، وكليهما ليست خيرة بالطبع وينتمي الفرد إلى إحدى المدينتين بمحض إرادته ، ولكن بينهما منذ البداية صراع عنيف ، تجاهد الواحدة في سبيل العدالة ، وتعمل الأخرى على نصرة الظلم ، وهذا الصراع مستمر حتى يفصل بينهما المسيح في آخر الزمان ، فتنعم السماوية بالسعادة ، وتلقى الأخرى جزاءها في النار .

وتمثل المدينة السماوية – حسب وجهة نظر أوغسطين – جماعة المختارين في الماضي والحاضر والمستقبل من الصالحين قبل مجئ المسيح وتكوين الكنيسة والمشاركين السائرين نحو المسيحية والكنيسة هي الجماعة البشرية التي تعمل على بناء المدينة السماوية أرادها الله وأسسها لهذه الغاية وما يزال يؤيدها في تحقيقها وعليه تظهر هنا العلاقة بين الدولة والكنيسة . فالكنيسة تُشرف على الدولة من اجل توجيهها إلى الحياة الآخرة والدولة تساعد الكنيسة على تحقيق أغراضها ، لذلك لم يفصل أوغسطين بين الكنيسة والدولة وكذلك لم يجعلهما شيئاً واحداً بل جعلهما مرتبطتين ومن ذلك ينشأ السلام .

ومن الملاحظ عليه أن وضع الدولة في مكانة أدنى من الكنيسة وخاضعة لها باعتبار الموضوع والغاية ، فإذا استرشدت الدولة بالكنيسة في تشريعاتها بأصول الأخلاق الفاضلة كانت أداة نظام وسلام مساعدة للكنيسة في العمل لغايتها وساد الوفاق بينهما . (٢)

---

(١) انظر

Saint Au gustine, The City of God Against the pagans in seven volumes 111, with an English translation by David s. wiesen Harvard University press, London, 1988. p. 425 .

(٢) انظر المصدر السابق ، p. 473, 474 .

ويرجع القانون الطبيعي عند أوغسطين إلى أمرين :

- **الأول** : وهو " ألا يصنع بالمرء ما لا يريد أن يصنع به " ، وهو قريب جداً من مقولة الفيلسوف الصيني كونفوشيوس : " لا تعامل الناس بما لا تحب أن يعاملوك به " .
- **الثاني** : أن تعطي كل ذي حق حقه . ولذلك عندما عصى آدم ربه ، أصبح الإنسان خاليا من المواهب الإلهية ويميل للعبث بالقانون الخلقي وبالتالي تقرير القانون الوضعي وجزاءاته تؤيده القوة لوقف العابثين عند حدهم ، لأن آدم نزل عن المرتبة التي رفعه الله ومعه ذريته فلا بد من إصلاح العابثين [1] وتوفير الطمأنينة للأخبار عن طريق القانون الخلقي .

وعندما يتحدث عن الحاكم يقول : ينبغي أن يعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله ، وهي فكرة التسامح والمحبة في المسيحية وكعامل جذب للأفراد للدخول في المسيحية .

ويقول عندما نعطي قيصر ما يريده فنحن نعطيه لا محبة فيه ، وإنما محبة في الله ولأنه سلطانه من عند الله ، وحتى وإن خفيت علينا الحكمة الإلهية في تسليم الشرير فنحن نؤمن أن الله هو الذي سلطه ، فعلى المسيحي أن يتحمل الظلم وبالتالي لا خوف على الدولة من المسيحيين لأن المحبة والتسامح تذهب بالحقد والأثرة ، وتمنع الشر الظاهر وتشفي الشرير من شره الباطن فينقلب إنسانا طيبا مسالماً نافعاً للمجتمع . [٢]

كما أنه تكلم عن الملكية باعتبارها حق من حقوق الإنسان حيث يؤكد على وظيفة الدولة هي حماية الملكية الفردية مع أنه يرفض فكرة الاشتراكية أو شيوعية المال التي أقرها أفلاطون على الطبقة الحاكمة والمسئولين فهو يرى توزيع الخيرات والمناصب على قدر العدالة والكفاية والفضيلة ، لتعرض النظام الاجتماعي لتقلبات لا تحصى، فإن مثل هذا التوزيع عسير التحقيق ، إن لم نقل إنه مستحيل وهو قصير الأجل فلا يمكن تحقيق العدالة التامة في الحياة ولكن علينا أن ننتظرها في الآخرة . [٣]

ب – توما الاكويني :

يشير توما الاكويني إلى أن وحدة تنظيم أفراد المجتمع الإنساني في الدولة إنما هو راجع إلى العقل والإرادة ، وبذلك يقوم المجتمع على ضرب من التعاقد ويستشهد بتعريف شيشرون للجماعة بأنها " كثرة منظمة خاضعة لقانون عادل يرتضيه الفرد ابتغاء منفعة مشتركة " . [٤]

---

(1) R.A. Deaha (The Political and Social Ideas of Saint Augustine), New York, 1963, p. 154 .

(٢) انظر : Ibid, p. 154

(3) N.H. Bagnes : (The political ideas of saint Augustine) New York, 1963, p.83.

(٤) د. أشرف حافظ : معالم الفكر الأوروبي في العصر الوسيط ، ص ١٥٩ .

ولذلك يعتقد توما بالقانون الطبيعي ويجعله أساساً للاجتماع ويستند إلى الأساس الأول وهو القانون الأزلي حيث يعتبر أن الله أوجد الإنسان مدنيا بالطبع وحاصلا على المبادئ الأولى للحق والخير ، ولذلك يعتبر الإنسان أن كل سلطان هو آت من الله فالترتيب الطبيعي يقتضي الاجتماع فيقتضي السلطان والغاية من الاجتماع هذا هو استكمال الفرد لطبيعته الإنسانية وتحقيق غايته بما هو إنسان ومهمة الدولة تكمن مساعدته على ذلك ، لذلك يعتبر الدولة خاضعة للكنيسة والتي مهمتها الناحية الخلقية والدينية . (١)

بمعنى أن توما يعتبر المخلوقات العاقلة هو موضوع القانون ، أما القانون نفسه فهو شئ عقلاني .والدليل على ذلك أن الحيوانات وهى غير عاقلة لا تستطيع أن تشارك في القانون الإلهي من الناحية العقلانية ، فالقانون الطبيعي – من وجهة نظره – هو الذي يستحث الإنسان على أن يبحث عن الخير وأن يتجنب الشر ، لذلك يعتبر الطبيعة الإنسانية الحقة هي التي تتبع القانون الحقيقي الذي يحكمه العقل ولهذا فالإنسان لديه شغف طبيعي للبحث عن حقيقة الله ، وللعيش في مجتمع مع الآخرين وبذلك يعتبر جزء من القانون الطبيعي لذلك يربط توما بين فلسفة القانون والأخلاقيات لأن الأخلاقيات تشير إلى القانون الطبيعي ، نظرية العدالة، نظرية الحق . (٢)

أما أنواع الحكومات عند توما الاكويني فهي ثلاثة أنواع ويفاضل بينها ، فهو يعتبر حكومة الارستقراطية أكثر حكمة من الديمقراطية التي هي حكومة الشعب العادل . ويعتبر الموناركية أو حكومة الفرد الفاضل خير من الارستقراطية وأكثر مطابقة للطبيعة لأن كل شئ يديره مبدأ واحد .

لكنه يقول لا يوجد نظام كامل بل كل نظام لا بد أن توجد فيه مفاسد فقد تنقلت السلطة الملكية إلى طغيان الارستقراطية إلى الأوليجاركية أو حكومة الأغنياء والديمقراطية إلى ديماجوجية لذلك يعتبر خير الأنظمة هو نظام الوسط وهو موناركية معدلة بارستقراطية ديمقراطية أي بمجلس ارستقراطي ينتخبه الشعب.

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٦٠ .

(٢) انظر د.ماهر عبد القادر محمد ، د. حربي عباس عطيتو : دراسات في فلسفة العصور الوسطى ، دار المعرفة الجامعية ، ٢٠٠٠م ، ص ٤٥٥ ، ٤٥٦ .

أما مهمة الدولة فتكمن في الآتي :

تأمين الجماعة من الخطر الداخلي والخارجي ، أما الداخلي بإقامة العدالة بين الأفراد من خلال قانون يراعي الخير العام بين الأفراد ، أما الخطر الخارجي فبالاستعداد للحـــرب .
وحتى تكون الحرب عادلة لا بد من توفر الشروط الآتية :

أ – أن تعلنها السلطة الشرعية أو تباشرها بنفسها .

ب– أن تعلنها لرفع الظلم .

جـ – أن تمضي فيها بنية مستقيمة أي موجهة إلى إرغام العدو على قبول السلم .

ويختم توما الاكويني بقوله على أفراد المجتمع احترام أولي الأمر والطاعة لهــم مـــا داموا يقيمون العدالة لأن طاعة قانون العدالة واجبة ، أما القانون الجائر المعـــارض للقـــانون الطبيعي وللقانون الإلهي فلا يجوز الطاعة له. وذلك إذا فرض الرئيس على مرؤوسيه مـــا لا يقبله هو ولا يلتزمه فلا طاعة للحكومة الدنيوية ولا حرج على مرعوسيه من عصيانه والثورة عليه ، كما أنه يشير إلى اشتراك في انتخاب الملك والنبلاء ليتم امتيـــاز الممتـــازين وأمـــان الضعفاء من بغي الأقوياء ومساك الوفاق بين الجميع هو القانون الطبيعي الذي لا يخفى على أحد وهو يخول الرعية أن تقاوم راعيها أو تكف عن الطاعة إذا أقحم عليها قانونا لا يطـــابق ذلك القانـــون . [1]

عصر النهضة :

(١) يعد ميكافيللي من أبرز المفكرين الأوائل الذين وضعوا اللبنات الأولـــى لهـــذه المرحلة ، وهو من أوائل المنظرين السياسيين البرجوازيين حاول في مؤلفاته البرهنة على أن البواعث المحركة لنشاط البشر هي الأنانية والمصلحة المادية وهو صاحب مقولة : " أن الناس ينسون موت آبائهم أسرع من نسيانهم فقد ممتلكاتهم " . إن السمة الفردية والمصلحة عنده هما أساس الطبيعة الإنسانية ؛ ومن جانب آخر فقد رأى أن القوة هي أساس الحق في سياق حديثه عن ضرورة قيام الدولة الزمنية المضادة " البديلة " لدولة الكنيسة ؛ ويؤكد علـــى أن ازدهـــار الدولة القوية المتحررة من الأخلاق ، هو القانون الأسمى للسياسة ، وأن جميع السبل المؤدية لهذا الهدف طبيعية ومشروعة بما فيها السبل اللاأخلاقية " كالرشوة والاغتيـــال ودس الســـم والخيانة والغدر " والحاكم عنده يجب أن يتمتع بخصال الأسد والثعلب ، وسياساته هي سياسة " السوط والكعكة " ؛ هذه هي النزعة الميكافيلية التي تبرر كل شئ للوصـــول إلـــى الهـــدف السياسي ، وهي توضح معنى الفردية والإقرار بالاهتمامات الشخصية .

---

(1) انظر عباس محمود العقاد : فلاسفة الحكم في العصر الحـــديث ، دار المعـــارف ، مصـــر ، ١٩٩٧م ، ص ٢٢ .

كما اهتم بالوسائل التي تحقق قوة الدولة وتمكنها من توسيع سلطانها في الخارج والمهم هو تحقيق الغاية المنشودة ولا عبرة في الوسيلة الموصلة إليها وهو يمدح الحكام الذين يحققون تركيز سلطتهم وقوة دولتهم دون الأخذ بعين الاعتبار الوسائل التي لجأوا إليها لتأمين ذلك ودون مراعاة عدم ارتباط هذه الوسائل بالقيم والمسلمات الأخلاقية . (١)

إلاّ أنه من جهة ثانية يؤكد أن الدولة القوية لا يمكن أن تقوم وتحافظ على كيانها إلاّ على أساس أخلاقي وربط أخلاقية المواطن بأخلاقية الدولة فأكد وجود تمسك المواطن بالأخلاق معتبراً معيار مواطنيه مقدار خدماته للمجتمع ، لذلك كان كثير ما يستشهد بالفضائل الخلقية الشعبية الرومانية القديمة والسويسرية الحديثة والتي ردها إلى صفاء الحياة العائلية وإخلاص الأفراد في القيام بواجباتهم .

أما حول الطبيعة البشرية : فيميل إلى أن الطبيعة البشرية تمتاز بالأنانية وحب الذات وما رغبة المواطن في تأمين حياته والمحافظة على ممتلكاته وسعي الحاكم إلى تقوية وتوسيع سلطته إلاّ نتيجة لتلك الأنانية ، وما قيام الحكومات إلاّ لتحقيق تلك الرغبات المتولدة أصلاً عن الأنانية . (٢)

ونشأة القوانين ما هي إلاّ للحد من ميل وسعي الإنسان للنزاع والتملك والسلطة ، وفي نفس الوقت يؤكد على أن هذه القوانين هي التي تخطط أخلاق الشعب وتنمي فضائله . ومن هذا المنطلق يؤكد أنه لا بد من وجود المشرعين بصورة مستمرة ، ويفقد المشرع وجوده عندما يتخلى الشعب عن الأخلاق الفاضلة والتي يترتب عليه وجود حكم استبدادي لتحقيق الأخلاق الشعبية . (٣)

لذلك يعجب مكيافيللي بالحكم الجمهوري الروماني ويؤمن بنظام الحكم الاستبدادي ، ولكنه كان يعتبر الحكم الديمقراطي أصلح الأنظمة شرط أن يكون الشعب مستنيراً ومتمسكاً بالأخلاق الفاضلة ، والدولة مستقرة الأوضاع ، أما إذا كانت الدولة ناشئة أو فاسدة فهي بحاجة إلى الحكم المطلق .

كما يؤمن بضرورة اشتراك الشعب بالحكم معتبراً هذا الاستقرار يؤدي إلى الاستقرار الحكومي. وبرأي مكيافيللي أنه على الرغم أن الشعب غير قادر على فهم السياسات الدقيقة للدولة فإنه أصلح من الأمير في الحكم على فساد إدارة الولاة العموميين الفاسدين ، لذلك لم

---

(١) انظر : نيقولا مكيافللي : الأمير ، تعليق : بنيتو موسوليني ، مقدمة كريتسبان غاوس ، تعريب خير حماد، تعقيب د. فاروق سعد ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٨٥م ، ص ٢٤٧.

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٤٨ .

(٣) انظر نفس المرجع السابق ، ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

يكن يثق بنظام الحكم الارستقراطي وبطبقة النبلاء ، لا بل إنه نادى بضرورة إلغاء هذه الطبقة إن لم يكن في الواقع قد دعى إلى القضاء عليها لتحقيق استقرار الحكم . (١)

٢ – جين بودين :

يتحدث عن الدولة ، ويقول : هي مجموعة العائلات وليس مجموعة الأفراد هم الذين يكونون الدولة . وقد وافق أن نظام العائلة يقر بنظام السيادة مثل الأب على أبنائه والزوج على زوجته والسيد على عبيده . وينظر بودين للأب على أنه ملك لا منظم لمعيشة أبنائه ، واعتبر الأبناء العصاة والمتمردين هم الذين لا يقدرون قيمة الأب . من هنا ضاعت الدولة ، ومن هنا قامت الدول على النقيض . وتمتد هذه السلطة الأبوية إلى حد الإعدام وليس توفير الحياة ، لأنه من واجب الأبناء وهم الرعايا ، الحفاظ على الكيان السياسي للدولة من خلال الطاعة العمياء للأب ، من هنا يكون المواطن الصالح في روضة الأطفال التي تدربهم على مثل هذه الطاعة .

وقد نادى بودين بإطلاق سلطة الحاكم ولكن في ظل التزام أخلاقي أمام الله والمجتمع ، وذلك على غرار ما كان سائد خلال العصور الوسطى . ولم يكن للأمير الحق في أن يحطم قانون الله والطبيعة ، فالمجتمع السياسي في الأصل مجتمع طبيعي فرض فيه الحاكم على الرعية ، كما فرض الأب على أبنائه . كذلك من صور الحاكم في أن يحطم قوانينه وحقه في أن يحطم عقوده وعهوده ، أن الحاكم صاحب القوة والسيادة ليس مرتبطاً بقوانين سابقيه لأن سلطة سن القوانين مطلقة ليست إلاّ من حقه هو فقط إلاّ أن الأمير وهو يتعاقد مع رعاياه أو مع الحكام الآخرين يكون قد التزم التزاما مزدوجاً ، وعليه فإنه ليس في حل في أن يطيح بهذا التعاقد لأن القانون الطبيعي يفرض احترام العهود . ثم أن القوة المطلقة التي يتمتع بها الأمير لا تبيح له ذلك . (٢)

كما نجد أنه يحترم القوة على حساب أي شئ داخل الدولة ، فالدولة هي السلطة العليا. فالقوة هي الحكم ومن يملكها يملك القيود ويملك التنازلات ، وهو بذلك يكون الملك الحقيقي ، هذا الملك بويع على رقاب الناس رجل يحقق العدالة " بعد أن أقسم يمين الولاء السياسي لرعيته حيث فاضل لأنه ملك ، وتعتبر القوانين منحة منه بصفته المدافع كما فعل الملك لويس الثاني عشر وشجع هذا حادث عام ١٥٦٠ عندما وضع مشيال دي هوبتال للولايات الفرنسية

---

(١) المرجع السابق والصفحة نفسها .

(٢) انظر :

Jean Bodin, Six Books of The commonwealth, Abridged and translated by M.J. Tooley at the alden press, oxford, 1955, p.10 .

عن سلطان الملك المطلق وخصوصاً أن بودين كان مستشاره في تلك الفترة . فالعدالــة لــن تحقق دون وجود الملك وهذا ما يظهر لنا في تمثيل الملك على خاتم الدولــة وعلــى قضــاء الدولة ومع هذا أقر بودين بفصل السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية التي يمثلها الملك حيث أن الملك يرسل له مندوبين في هذا الأمر ، ولا يعني هذا أنهم أصحاب الحول والطــول فــي البلد . (١)

ويعود بالقول مرة أخرى أن للملك سن القوانين والتشريع وهذا مختص به دون غيره. فالقانون هو أوامر السلطة التنفيذية . ومن هنا يختلف عن القانون الذي يمثل الأمــر والحــق الذي يمثل العدل . وهذا أول تجاوز من السلطة الحاكمة وعليه إذا كان القانون هو من مهــام الملك ، فما بال الأمور التي يقوم بها الملك ولا يرسل لها مندوبين ينوبون عنه من شن الحرب والسلم أو إقامة تحالفات والتي يطلق عليها القوة الاتحادية .وكذلك الســيطرة علــى مراســم التعيين ، الملك يعد قاضي عادلاً بين رعاياه وكذلك يعد الملك صاحب الولاء والطاعة بوصفه الأقوى في هذه المملكة فيجب أن تدان له الرقاب وهذه الحقوق لو تلازمت للعــزل أو للوفــد لانتهت سيطرة الملك ، وكان اقتناع بودين بوجود الدولة أساسه هو أن الدولة مطاعة في جميع الأحوال فكان لا بد من أن يكون سلطانها مطلق . فالقانون عند بودين هو الملك وهو لا يقبل العصيان لأنه خروج على السلطان العام للملك ؛ وما دام الملك هو الذي يمثل العدل فهو يمثل الحكم . فالمقاوم هنا مرفوض لأن الملك صاحب سلطان مطلق فالطاعة في هذا الحــال دون شرط أو قيد ؛ ومن هنا كانت السلطة عنده لها قدسيتها . فالقانون الطبيعي والمقدس هو الذي رشح الحاكم على أن يكون إمام شعبه . ومهما كان الاستبداد قاسياً سيكون الخروج والتمــرد في منتهى القسوة فالمواطن الصالح مطيع في ذاته .

ومن هنا اعتبر بودين أن الملك هو المشرع الرسمي في الدولة حيث يقول في تعريف الحكومة على أنها الحكومة المنظمة في حين تعريفه للمواطنة بأنها الخضوع التــام للســلطة العليا . فالحاكم هنا هو الهوية للمواطن . فمن هنا الثورة تغير مجرى هوية المــواطن الــذي يعاني من فقدان هويته بعد ضياع الحكم والقانون في بلده وهذا ما عانت منه ألمانيا بعد تحولها إلى نظام إقطاع بعد الملكية الموحدة .

طالما أن السلطة حافظت على الهوية الخاصة بها فلن تعتبر هذه ثورة مدمرة وهذا ما حدث في شمال أوروبا حيث أفادت من ذلك الثورة اللوثرية ، كذلك نظرة بودين قاصرة جــداً عما كان عليه هوبز الذي حلل بأن الدولة مجموعة من الأفراد تنازلوا طواعية عن ســلطانهم لصالح الدولة في حين يقول بودين أن الدولة تكونت من المنافع المتبادلة بــين الأصــدقاء .

---

(١) Ibid, p. 6.

والخوف المشترك بين الطرفين هو الخوف من الفوضى حيث أن الحكم المطلق هو الذي يعالج هذا بحكمة فبدون قوى لن يوجد مجتمع سياسي واحد . [1]

ولا يعني هذا أن بودين من دعاة القوة المطلقة كما هو الحال عند ميكافيللي ولم يوافق هوبز في أن العدل والظلم والحق والباطل من صنع السلطة العليا دون رقابة . فالدولة عنده هي الحق والقوة وقد فرق بين القانون والعدالة ، العدالة من الله والقانون من الإنسان ، ولكنهما متفقين معاً في المجتمع السياسي السليم وكان الهدف عند بودين هو تحقيق الأخلاق الحميدة من خلال علاقة المحكوم بالحاكم وليس أن يكون الحكم المطلق يجعل الملك يغتر أمام الخالق لأنه مسئول أمام الله .

فالملك بعد هذا المفهوم أداة لتحقيق القدسية وليس هو القانون أو تحقيق مبادئه [2] . حيث اعتبر بودين أن الملك ليس منفذ لحكم الله بدليل أنه لم يرغب في اضطهاد الغير وهذا الحديث كان مصدر جذب في النصف الأول من القرن السادس عشر الميلادي وامتد سلطانه في القرن السابع عشر الميلادي حيث فليمر وبوسيه من رواد هذا الفكر . وعليه رفض بودين أن تكون العقوبات الأخلاقية غير منطقية من قبل السلطة العليا وكان إصراره على فكرة أن الملك أداة للقانون المقدس كانت في حد ذاتها مفسرة على أنه أداة لتحقيق السلطان المطلق .

وفي كتابه الثالث : يتطرق إلى تحليل الحكومة بعد أن دخل في تحليل الدولة : فقد قال أن الدولة ما هي إلاّ حكومة منظمة . فقد قسم مهام الحكومة إلى استشارية وتنفيذية وتصديقية. فالدولة يجب أن يكون فيها مجلس تشريعي أو سيناتور ويجب أن يكون فيها سلطة للقضاء وكذلك تمد الاتصال بين السلطة العليا وبين الرعية كما أنه لا يوجد أي دور للرعية في الحكم أو المشورة لأن القانون والحكومة ليس مصدرهما الشعب ومن هنا تتم الطاعة العمياء وتقدم الولايات الشكاوى المرفوعة ومعها الحل إن أمكن ولكن لن يكون هذا الحل أو العلاج ملزم للملك بل مجرد اقتراح . [3]

ولا بد من الملاحظ أن جان بودان كان من أنصار الحكم الملكي المطلق ويبرّر ذلك بأن الدولة التي تتبنى النظام الديمقراطي هي دائمة عرضة للثورات ولكنه على كل لم ينكر إمكان قيام نظام حكم مختلط وعليه لم يكن بودان يؤيد الحريات الفردية ولا يأخذ بالعقد الاجتماعي إطلاقاً ، ومن وجهة نظره أن المواطن ميزته هو خضوعه المطلق لسيادة الدولة وميزة الدولة هي وجود السلطة السياسية العليا فيها رغم رفضه تدخل الدولة في الملكية الخاصة والنشاط الاقتصادي الفردي .

---

(1) انظر نفس المصدر ، الجزء الأول ، ص ٨ .

(2) انظر نفس المصدر ، الجزء الأول ، ص ٨ ، وأيضاً الجزء الثالث ، ص ٧ .

(3) انظر نفس المصدر ، الجزء الأول ، ص ٨ ، وأيضاً الجزء الثالث ، ص ٧ .

٣ - **اسبينوزا :**

نشأة المجتمع عنده : إن الناس كانوا قبل نشأة المجتمع يعيشون فوضى لا ينتظمهم قانون ولا يسودهم نظام، ولم تكن فكرة العدل والظلم عندهم أو فكرة الخطأ والصواب والإنسان في ذلك المجتمع لا ينظر إلاّ لمصلحته ومسئولاً أمام نفسه فقط ، ولا يقيده قانون وعلى ذلك ففكرة الخطيئة لا يمكن أن تنشأ في الحالة الطبيعية لأنها لا تكون إلاّ في الحياة المدنية ، حيث يتقرر بإجماع الرأي ما هو الخير وما هو الشر ، والفرد لا يكون مسئولاً إلاّ أمام الدولة .

وهذا حال الدول مع بعضها البعض الآن حيث لا يربطها ما يربط أفراد المجتمع الواحد حيث كل دولة تسعى لمصلحتها فقط ، هذا التنافس يسود الأفراد قبل أن يتعاهدوا على تكوين مجتمع تصان فيه مصالح الأفراد والدافع إلى ذلك هو شعور المجتمع بالحاجة إلى التعاون والتآزر على دفع الخطر ، وذلك بطبيعة الحال لا يستطيع الفرد الواحد دفع كل ما يتهدده من الأخطار مع توفير في الوقت نفسه ضرورات الحياة ؛ وبالتالي مال بطبعه إلى النظام الاجتماعي [1] وعليه – من وجهة نظر سبينوزا – أن الخطر هو الذي ولد فيهم الاجتماع ، والاجتماع يغذي ويقوي الغرائز الاجتماعية .

إلاّ أن الإنسان – حسب وجهة نظره – بطبيعته خيّرٌ وهو ينتقد روسو في ذلك ولكن يعتبر الاجتماع هو الذي يولد التراحم والتعاطف وباعتبار المرء يعطف على أهله وعشيرته وأمته ثم الإنسانية جميعاً .

ويقول : عندما رضى الإنسان أن يكون عضواً في المجتمع لا بد أن يتنازل عن بعض قوته ، فيحق لكل فرد أن يستخدم قوته في اكتساب مصالحه على شرط ألا يتعدى على حرية الآخرين التي يجب أن تكون مساوية لحريته ، وبذلك يكون الفرد أعطى للجماعة جزءاً من قوته الطبيعية في مقابل أن تمكنه الجماعة من استغلال ما بقى له من القوة إلى أقصى حد مستطاع دون أن يخشى على نفسه خطر واعتداء .

أما واجبات المجتمع : فتكمن في أن يصون ما تعهد به للأفراد من أمن وطمأنينة ، وهذا لا يتأتى إلاّ بوجود قانون يحدد تصرفات الناس ومعاملاتهم ؛ وحجة سبينوزا أن الناس مدفوعون في حياتهم بعواطفهم ، والعواطف عمياء تسوق صاحبها بحيث ينتفع ولا يضر الآخرين ، لأن الناس لو كانوا مسوقين بالعقل لما كان المجتمع في حاجة للقانون ، فالقانون

---

(1) انظر تصنيف أحمد أمين ، زكي نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٣٦ ، ص ١٧٠ ، ١٧١.

بالنسبة إلى الأفراد بمثابة العقل من العواطف . (١)

وفي ذلك يقول : " ليس الغرض الأقصى من الدولة أن تسيطر على الأفـراد ولا أن تكمهم بالمخاوف ، ولكن الغاية منها أن تحرر كل إنسان من الخوف حتى يستطيع أن يعـيش ويعمل في أمن تام دون أن يضر نفسه أو يؤذي جاره ، إني أكرر القول بـأن ليسـت غايـة الدولة أن تحول الكائنات العاقلة إلى حيوانات متوحشة أو آلات بل إن الغرض منها هـو أن تمكن أجسامهم وعقولهم من العمل في أمن ؛ غايتها أن تهيئ للناس عيشا يستمتعون فيه بعقول حرة ، حتى لا ينفقوا قوتهم في الكراهية والغضب والكيد وإساءة بعضهم إلى بعض ، إن غاية الدولة الحقيقية هي أن تكفل الحرية " . (٢)

وهذا يعني أن على الدولة تحديد من قوة الفرد إلاّ بمقدار ما تتقي به خطر هذا الفـرد علي بنائها وكيانها ، وفي نفس الوقت ألا تنزع من الأفراد حرية إلاّ إذا أضافت إليهم أكبر مما انتزعت ، مثال ذلك أن تعمل على الرقي والنمو والكمال ، وهذا يعتمد على مقـدرة الأفـراد وكفايتهم بشرط توفر العمل أمامها حراً طليقا وعلى الفرد أن يطيع القانون حتى ولـو كـان جائرا ظالماً ، السلطة الحاكمة لا تمنع الناس من حرية الكلام والنقد والاحتجاج .

" لما جاهدت الحكومة أن تنتقص من حرية الكلام كانت مقاومة إياها أشد ... فقد جبل الناس بوجه عام على ألا يشتد قلقهم ويفرغ صبرهم من شئ بقدر ما يحدث ذلك عندما تعـد الآراء التي يعتقدون أنها حق جرائم تعارض القانون ... وعندئذ لا يعتبـر النـاس أن مقـت القوانين ومقاومة الحكومة عار ، بل هو في هذه الحالة شرف عظيـم " (٣) . ولـذلك يعتقـد سبينوزا كلما قلت رقابة الدولة على العقل إزداد المواطنون والدولة صلاحاً ويعتبرا من أفـدح الأخطار التي تهدد المجتمع أن يمتد سلطان الحكومة من أجسام الناس وأعمالهم إلى نفوسـهم وأفكارهم إذا ظفر الإنسان بهذه الحرية فلا يعنيه أي نوع من أنواع الحكومات يسود ، فلـتكن ديمقراطية أو ارستقراطية أو أي لون آخر ما دام كل فرد يربي ويراضي على تفضيل حـق الجماعة على منفعته الخاصة . (٤)

ويمقت الملكية المستبدة ويميل إلى الديمقراطية حيث يقول : إن التجربة دلـت علـى وضع السلطة كلها في رجل واحد يدعو إلى السلام وترابط الأفراد ويستدل على ذلك بأنـه لا يوجد بين الدول دولة لبثت أمد طويلا بغير تغير محسوس كما لبثت دولة الأتراك . كما يقول:

---

(١) نفس المرجع السابق ، ص ١٧٤ .
(٢) نفس المرجع السابق ، ص ١٧٥ .
(٣) نفس المرجع السابق ، ص ١٧٦ .
(٤) نفس المرجع السابق ، ص ١٧٧ .

ليس هناك أقصر أجلا من الدول الشعبية أو الديمقراطية ولأكثر العصيان في دولة كما كثر في هذه ، ويتساءل إذا كانت البربرية والعبودية والذل تدعي سلاما فليس أتعس للإنسان من السلام، ويضرب مثالاً على ذلك حيث يقول : إن العراك يكثر ويشتد عادة بين الآباء والأبناء منه بين السادة والعبيد ، ومع ذلك فليس من صالح الأسرة أن ينقلب حق الوالد إلى حق الملكية وألا يعد لأطفال أكثر من عبيد .

وإذن فوضع السلطة كلها في رجل واحد يؤدي إلى العبودية لا إلى السلام . لذلك يعتبر الديمقراطية أفضل أنواع الحكومة ولكنها أيضا لا تخلو من عيب فادح لأنها تضع السوقة في مراكز القوى ، ولكي تتجنب هذا العيب لا بد أن نضع ذوي الكفاية الممتازة والدراية الواسعة في المكان المناسب وإلا هذا الأخيرة لن تذعن لمن هم أدنى منها وبذكائها وقدرتها تستطيع أن تظفر بالسلطان رغم قلة عددها .

لذلك يخشى سبينوزا أن تتحول الديمقراطية إلى ارستقراطية ثم تنقلب هذه الأخيرة إلى ملكية . وعليه يعتبر سبينوزا الدكتاتورية عدو لدود للحرية الفكرية والسلام الدائم وهما ركنان لكمال الإنسان وحريته وسعادته . (١)

في العصر الحديث :

عندما ظهرت حركة الإصلاح الديني في أوروبا ضعف سلطان الكنيسة وتحررت السلطة الزمنية ، وبدا سلطان الدولة وسيادتها فظهرت الدولة المستقلة . ونادى الفلاسفة والفقهاء بضرورة وضع أساس عادل لتنظيم الروابط بين الدول وبين الدولة والأفراد ولجأوا إلى القانون الطبيعي .

وأول من أبرز فكرة القانون الطبيعي في العصر الحديث الفقيه الهولندي "جروسيوس" وظهر ذلك في كتابه الذي أخرجه " قانون الحرب والسلام " وقد ذهب إلى القول بأن سلطات الحاكم كانت في البداية في حوزة الشعب ولكن الشعب يتنازل عنها للحاكم .

وهناك من يرد تاريخ " العقد الاجتماعي " إلى فترة أقدم من ذلك بكثير بحيث يرجع على القرن الخامس قبل ميلاد المسيح .. لقد ظهرت المفاهيم الأولى عن نشوء الدولة بواسطة العقد الاجتماعي عند الفيلسوف الصيني " موترو " في القرن الخامس قبل الميلاد .... إلخ . لكنها تطورت في أكمل صورها في القرنين السابع عشر والثامن عشر . (٢)

---

(١) انظر فرنسوا شاتليه ، وآخرون : معجم المؤلفات السياسية ، ترجمة محمد صاصيلا ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، الطبعة الأول ، ١٩٩٧م ، ص ٥٥٤ .

(٢) انظر الموسوعة الفلسفية ، بإشراف روزنتال ، ترجمة : كرم ، دار الطباعة للطباعة والنشر ، طبعة ثانية ، بيروت – لبنان ، ١٩٨٠م ، ص ٥٣٩ وما بعدها ؛ د. أميرة حلمي مطر : الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس ، دار غريب للطباعة والنشر ، طبعة سادسة ، ١٩٩٩م ، ص ٧٩ .

وعود على بدء وقانون شريعة الغاب هذا ظهر في شيوع الفوضى والاضطراب بين البشر لفترة طويلة من الزمن ، ولكن ظهور هذه الحالة العدوانية واللااجتماعية ، واستمراريتها في حكم العلاقات بين الناس دفعتهم إلى إنهائها والوقوف ضدها عن طريق الاتفاق الجماعي .

وهذا الاتفاق يلزم الناس جميعاً بإنهاء قانون شريعة الغاب ، وإزالة أسباب المنافسة والصراع بينهم ، والتوقيع على عقد اجتماعي يهدف إلى اختيار فئة حاكمة من بين الناس ، تتولى حكمهم وتمشية أمورهم والدفاع عن حقوقهم ونشر مبادئ المساواة والعدالة الاجتماعية بينهم وهذه الفئة الحاكمة هي الدولة التي يختارها الأفراد بطريقة الاستفتاء الحر . وبعد اختيار السلطة بطريقة الاستفتاء تتولى توزيع الواجبات والحقوق على الأفراد وتتحمل مسئولية أداء الخدمات إلى المواطنين . [1]

وعندما تتكون مؤسسات إحصائية تهتم بأداء الخدمات للمواطنين تظهر العلاقات بين الحكام والمحكومين ، وهنا تتولد العلاقات بين الدولة التي يمثلها الحكام والشعب الذي يمثله المحكومون فتظهر معالم المجتمع بأوضح صورها لكن هناك اختلافا بين أقطاب العقد الاجتماعي يدور حول حقيقة العامل الذي دفع الناس إلى التوقيع على العقد الاجتماعي وإنها حالة الفوضى والاضطراب التي حلت بين الأفراد والجماعات نتيجة وجود قانون الغاب الذي يقف موقفاً معاكساً لحقوق وطموحات الإنسان .

فهوبز يقول : بان خوف الإنسان من أخيه الإنسان دفعه للتوقيع على العقد الاجتماعي وإحلال الوئام والسلام والطمأنينة بين الأفراد . ويعتقد لوك بأن رغبة الإنسان في الحفاظ على ممتلكاته هي التي دفعته للتوقيع على هذا العقد ، بينما يعتقد روسو بأن سبب توقيع الإنسان يرجع إلى رغبته في نشر مبادئ العدالة الاجتماعية وتعزيز المصلحة الجماعية .

ولكن كيف تنتقل السلطة من الجماعة إلى الحكام ليمارسوها ؟

حسب وجهة نظر الفلاسفة سابقي الذكر خصوصاً لكل منهم صياغة خاصة أو تفسيراً معينا لها يتلاءم والأفكار السياسية التي يؤمن بها .

([1]) د. إحسان محمد الحسن : علم الاجتماع دراسة نظامية ، ص ٩٨ .

الفصل الثاني

العقد الاجتماعي عند كل من

هوبـز ولــوك ، وروســو

تمهيد :

نظرية العقد الاجتماعي : قال بها العديد من الفلاسفة ورجال الفكر والدين وكـــان لهـــا تأثير كبير في قيام الثورة الفرنسية ، فهي تقوم على فكرة رئيسية مقتضاها أن الأســـاس فـــي نشأة الدولة يرجع إلى الإرادة المشتركة لأفراد الجماعة اجتمعوا واتفقوا على إنشـــاء مجتمـــع سياسي يخضع لسلطة عليـــا ، أي أنهم اتفقوا على إنشاء دولة بإرادتهم المشتركة . فالدولـــة إذن هي نتيجة الاتفاق النابع من إرادة الجماعة .

ومن بين الفلاسفة الذين قالوا بهذه النظرية من يرى أن حالة الإنسان في حياته البداية الأولى قبل وجود الدولة كانت بؤساً وشقاءً وحروباً مستمرة مبعثها الأنانية والشرور المتأصلة في النفس البشرية وكانت الغلبة فيها للأقوياء والهزيمة والهوان للضعفاء ، فكان الحق ينبع من القوى ويخضع لها . ولما كانت هذه الحياة غير محتملة فقد توافق أفراد الجماعة على تعيين شخص منهم يكون رئيساً عليهم وتكون مهمته التوفيق بين مصالحهم المختلفة وحماية الضعفاء من العدوان والعمل على تحسين حال الجماعة وإسعادها . وقد تنازل الأفراد عن كامل حقوقهم لهذا الرئيس بلا قيد ولا شرط كما أن هذا الرئيس لا يكون طرفاً في العقد الاجتماعي وبالتالي فهو ليس مسئولاً أمامهم وتعتبر سلطته مطلقة ويكون عليهم الخضوع والطاعة .

أما الفريق الآخر من الفلاسفة الذين قالوا بنظرية العقد الاجتماعي فهم يرون أن حالة الإنسان البدائي قبل نشأة الدولة لم تكن كما صورها الفريق السابق من البؤس والشقاء ، بل كانت حياة طبيعية فطرية يتمتع فيها كل فرد بحريته المطلقة ومع ذلك فإن الأفراد رغبوا في الخروج من هذه الحالة نظراً لتشابك العلاقات بينهم وتعقدها وتعارضها وغموض أحكام القانون الطبيعي وعدم وجود القاضي المنصف الذي يعطي لكل ذي حق حقه . وهكذا ترك الأفراد حياتهم الحرة هذه إلى حياة أخرى تكفل التعاون فيما بينهم والخضوع لحاكم عادل فاجتمعوا فيما بينهم وتعاقدوا على اختيار أحدهم لتولي أمورهم وقد تنازلوا له عن جزء فقط من حقوقهم واحتفظوا بالباقي بحيث لا يكون هذا الحاكم قادراً على المساس به .

كما أن الحاكم يعتبر طرفا في العقد . فإذا أخل بشروطه كان للجماعة أن تقوم بعزله وإبرام عقد جديد لحاكم جديد أو العودة إلى حياتهم الطبيعية الأولى .

وذهب فريق ثالث إلى أن الأفراد لم يتنازلوا عن جزء من حريتهم ، بل تنازلوا عن جميع حرياتهم الطبيعية السابقة على العقد ، لكنهم استبدلوا بها مجموعة أخرى من الحريات المدنية يضمن لهم المجتمع حمايتها وكفالة المساواة بينهم فيما يتعلق بها ، وأنه تتولد عن العقد إرادة عامة هي إرادة مجموع المتعاقدين أو إرادة الأمة صاحبة السلطة على الأفراد جميعاً والذي لا يكون الحاكم بالنسبة لها إلا وكيلاً عن الجماعة يحكم وفق إرادتها فلا يكون طرفاً في

العقد ويكون للجماعة أن تعزله متى شاءت . كما أن إرادة الأمة هذه تكون مستقلة عن إرادة كل فرد فيها وتكون مظهرا لسيادة المجتمع ولا يجوز التنازل عنها أو التصرف فيها .

توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٨) (*)

تأثرت فكرة هوبز عن العقد الاجتماعى الذى نشأت بموجبه السلطة السياسية فى الجماعة باعتبارين أساسيين فى حياته :

أولاهما : أنه نشأ نشأة تحيط بها الرهبة ويسيطر عليها الخوف ولذلك بحث عن الأمن والسلام.

وثانيهما : السبب الذى جعل هوبز يلجأ إلى نظرية العقد الاجتماعى هو تأثره بالحرب الأهلية فى انجلترا تأثراً جعله موازراً للملك إذ كان يعتقد أن النظام الملكى أكثر نظم الحكم استقراراً وأكملها نظاماً وخصوصاً أن هوبز كان ربيباً لآل ستيوارت تلك الأسرة المالكة التى حكمت انجلترا وكان يعيش فى كنفهم حيث كان معلم ومربياً للأمير شارل الثانى لذا كانت له أسبابه التى جعلته يدافع عن الحكم المطلق الذى كانت تمارسه هذه الأسرة ضد ادعاءات البرلمان بزعامة " كرومويل " .

وعند ما فشل فى الدفاع عن نظرية الحق الإلهى للحكم والتى يريد من خلالها تبرير

(*) فليسوف انجليزي، يعد من أعظم الفلاسفة الانجليز في القرن السابع عشر وقد اشتهر بأفكارة الفلسفية وأخلاقية والسياسية وعندما حول هوبز أن يكتب تاريخ حياته، ذكر أمه في سنة ١٥٨٨ " وضعت أمه توأمين، الخوف ونفسه" تلقي تعليميه بمودلن هول بجامعة أكسفورد أصبح عام ١٦٠٨ معلماً لأبن ولـيم كافندش " إيرل ديفونشاير، وكان عمله لدى هذه العائلة من الوسائل التي يسرت لـه الاتصال بفلاسفة العصر والإلمام باتجهات الفلسفة السياسية على القارة الأوربية، كما هيأت له الفرصة ليتقرب من البلاط الملكي ويصل به وهذه جميعاً من العوامل الهامة التي أثرت في اتجهات هوبز ونظريته السياسية واما أهم كتاباته فهي على النحو التالي :

أ – الوحش الهائل Leviathan وهو الوصف الذي أطلقه على الدولة وقد ظهر في سنة ١٦٥١.

ب– مبادئ القانون، وقد كتبه في سنة ١٩٤٠ ولكن لم ينشره إلا في سنة ١٦٥٠.

جـ حوار حول الحرب الأهلية ظهر في سنة ١٦٧٩.

وإلي جانب هذه الكتابات السياسية ، قام هوبز بعدة تراجم أهمها الإلياذة والأديسا والتيوكيدا وقام هـوبز بهذه التراجم في أواخر أيام حياته بعد أشتداد الهجوم على أفكاره السياسية . ولم يحاول هوبز تأييد نظرية الحق المقدس ولكنه هدف إلى إيجاد دولة قوية وحكومة مطلقة وأستخدم طريقة تفكير المنطقى لتحقيق هذا الهدف ولهذاوجه نظريته عن القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي ليؤيد الحكومة المطلقة . انظر كل مـن د. محمد فتح الله الخطيب : دروس مبادئ العلوم السياسية ، الكتاب الأول " تطور الفكر السياسي" ، دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى ، ١٨٦٩م ، ص ١١٥، ١١٦ ؛ ستيفن ديلو: التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة ربيع وهبه مراجعة علاً أبـو زيـد ، الطبعـة الأولـى ، ٢٠٠٣م ، ص٢٤١ .

سلطة الملك المطلقة لجأ إلى نظرية القانون الطبيعى والعقد الاجتماعى ؛ لأنه رأى أن سيادة الدولة تستلزم الطاعة المطلقة والدولة مكونة من جميع الأفراد ، وهو يتصورها على هيئة عملاق جبار فى يده جميع السلطات وتخضع له كل المنظمات التى فى الدولة ، وهدفه من هذا أن يقضى على ما تدعيه هذه المنظمات من سلطات ؛ لأنه يرى أن هذه السلطات يجب أن تكون في يد الملك وكان يرمى أيضاً على القضاء على نفوذ المدن والنقابات الطائفية والكنيسة والطبقية ، ولهذا جاءت نظريته السياسية مرتكزة بقدر الإمكان على المنطق والطبيعة (١).

افتراض منطقي لحالة الطبيعة :

لقد شكلت أفكار هوبز ونظريته الخاصة حول المجتمع " السياسى" والسلطة نقطة تحول هامة فى مجال الفكر والسياسة وفى الوقت نفسه الذى كان لا بد لها أن تصطدم بالضرورة بجملة من الانتقادات وردود الفعل السلبية من كافة الاتجاهات التى رأت فى هوبز " صاحب مذهب خطير" فى الفلسفة الاجتماعية السياسية .

ينطلق هوبز فى تحديد أهم عناصر نظريته حول المجتمع السياسى والسلطة من الإنسان ككيان عضوى " كجسم" يشكل وجوده كذات مستقلة العنصر الأساسى فى بناء المجتمع والسلطة، إنما ينظر فى ذلك إلى هذه الذات المستقلة كمصدر لكل المعايير السياسية والقانونية ذلك أن نوازع الأفراد وتطلعاتهم ودوافعهم والتى تتمركز بمجملها حول مسألة الحفاظ على الذات وتحقيق الرفاه إنما تشكل برأيه مبعث اجتماعية الإنسان فى كنف المجتمع السياسى من جهة ومبرر إقامة السلطة السياسية من جهة أخرى.

وبمعنى آخر فإن ما يشكل المجتمع السياسى وما يخلق السلطة السياسية إنما هو بالمحصلة مجموع الذوات الإنسانية، انطلاقاً من دافع الحفاظ على الذات الأساس ودافع الرغبة فى الحياة السعيدة وعليه يبدو المجتمع السياسى وفقاً لهذه النظرة كمجموع من الذوات الإنسانية "الجزئيات" المستقلة، والمتراصة بجانب بعضها البعض بصورة إفرادية والتى يشكل وجودها بهذه الصورة وبالتالى بنيان المجتمع "ومادة السلطة ". (٢)

---

(١) انظر د. بطرس بطرس غالي ، د. محمد خيري عيسي : المدخل في علم السياسي ، الطبعة الخامسة ، القاهرة ، مصر، ١٩٩٦، ص ٩٠ ؛ د. محمد عد الله أبو علي وآخرون: دراسات في علم الاجتماع القانوني والسياسي ، دار المعارف مصر ، ١٩٧٥ ، ص٣٠٣، ٣٠٤ ؛ د. محمد رفعت عبد الوهاب ، د. حسين عثمان محمد عثمان: النظم السياسية، دار المطبوعات الجامعية ، الإسكندرية، ٢٠٠١، ص ١٣٣ ؛ جورج سباين: تطور الفكر السياسي، الكتاب الثالث ، ترجمة حسن جلال العروس، مراجعة وتقديم . د. عثمان خليل عثمان ، تصدير عبد الرزاق أحمد السنهوري، دار المعارف الطبعة الثالثة ، ١٩٦٣م ، ص ٦١٩.

(٢) انظر: T. Hobbes, Leviathan, London, Tronto First Published in this edition, 1914, p. 221 .

وعليه تتعلق نظرية العقد الاجتماعى أساساً بنشأة الدولة وتقوم على افتراض الآتى :

أسبقية الأفراد معنوياً على وجود الدولة وهم أيضاً الذين أنشأوا الدولة عن طريق العقد الاجتماعى وذلك خدمة لمصالحهم.

حالـة الطبيعـة :

تبلورت نظرية هوبز عن تنظيم المجتمع من خلال مؤلفه الكبير والهام "Leviathan" أى التنين أو العملاق الذى وضعه ليدافع عن وجهة نظره فى حق الملك فى الحكم المطلق فى مواجهة الدعوة إلى سيادة البرلمان إبان الحرب الأهلية التى نشبت بين الملك والبرلمان حينما طالب البرلمان بالنظم من استبداد أسرة ستيوارت فى انجلترا آنذاك.

فالقوانين الطبيعية عند هوبز تعنى مجموعة من القواعد يعمل كائن بشرى عاقل وفقاً لها لتحقيق منفعة لنفسه لو وعى تماماً جميع الظروف التى يعمل فى ظلها ولا يميل به تماماً الاندفاع الوقتى والهوى.

وقد صور هوبز حياة الناس قبل نشأة الدولة أنها حياة بائسة تسودها الفوضى والاضطراب ، وتسيطر عليها دوافع الإنسان الأنانية ، فلم يكن أحد يأمن على نفسه أو ماله وبالتالى كان شاغل الناس الأول المحافظة على أنفسهم والدفاع ضد هجمات المغيرين عليهم. فالقوة هنا هى سيدة الموقف وهى التى تستطيع أن تفرض إرادة صاحبها على هؤلاء أنفسهم، فالقوى هو الذى على حق ، فبقدر ما يتمتع به من قوة بقدر ما يكون له من حقوق وذلك هى الحال التى كان عليها الناس قبل ظهور الدولة أو نشأتها(١) ، وعليه فالحالة كما يصورها هوبز، أن الناس يعيشون فى حرب مستمرة فكل واحد متربص بالآخر، والكل يخاف الكل، لا أمن ولا أمان .

ذلك لأن القوانين الطبيعية – كالعدالة، والحلم، والتواضع، والرحمة أو بالاختصار أن تفعل بالغير ما تريد أن يفعله الغير بك لوجدها وبمعزل عن الحق من قوة معينة تكره الناس على طاعتها تلك القوانين تتضارب مع الغرائز والعواطف الطبيعية للإنسان – الغرائز والعواطف التى تحملنا على التحيز – التعجرف – الثأر وما شابه " والعقود بدون السيف ليست سوى كلمات فحسب، كلمات لا تملك القوة لحماية إنسان " (٢) ، ومع احترامنا للقوانين

---

(١) انظر د. إسماعيل علي سعد : دراسات في المجتمع والسياسة ، دار النهضة العربية ، ١٩٩٤، الجـزء الأول ، ص ١٧٢ ؛ د. محمود رفعت عبد الوهاب ، ود. حسين عثمان محمد عثمان : النظم السياسية ، دار المطبوعات الجامعية ، إسكندرية ، ٢٠٠١م ، ص ١٣٣.

(2) William Moles worth: the collected English works of Thomas hobbes, Rout Ledge Thoemmes Press, vol. 111- Parts 1, London, grat Bnitain , 1997 p 51.

الطبيعية التى يحفظها الإنسان عندما يريد لا تتضارب مع سلامته ، وإذا لم تعم قوة كبيرة تتضمن سلامتنا يحق لكل منا أن يعتمد على قوته وعلى فئة تحفظه ضد جميع ما يمكن أن يقوم به الآخرون ضده ، وفى جميع الأمكنة ، حيث عاش الناس قبائل كانت دائماً تجارتهم غزو وسرقة بعضهم بعضاً، وبدلاً من أن اعتبار هذه التجارة أنها ضد القانون الطبيعى، وبالعكس كان كلما زادت سرقتهم زاد فخرهم أو تفاخرهم ، ولم يرع الناس أية قوانين فى هذه الحالة سوى قوانين الفخر والشرف ، أى أنهم لم يمنعوا نفوسهم من معاملة الآخرين بالقسوة سوى فيما يتعلق بحياتهم وبأسباب تناسلهم . وكما تصرفت القبائل آنذاك تتصرف المدن والممالك اليوم، وهى ليست سوى قبائل مكبرة مستترة بدعوى المحافظة على سلامتها ، ونراها تضخم ممتلكاتها متذرعة بخوفها من هجوم جيرانها عليها أو مساعدتهم – ولا فرق عندها تحقيقاً لذلك إن هى استعملت القوة السافرة أو الفن المستور وهذا من حقها ، وإنه لتذكرها الأجيال الطالعة لذلك بفخر وعِزة [1].

فالإنسان ذئب للإنسان" هو البغض، قانون الأقوى، سحق الأضعف، المجتمع البدائى هو مجتمع ذئاب، الذئاب تتشارك حسب هوبز كى تضع نفسها فى مأمن من شر بعضها البعض تاركة ذئباً واحد فقط مكلف بالدفاع عن المجتمع الذى هدفه الوحيد صون ذاته – ضد مشاريع عناصر عدوانية بلا تغير فنحن أمام خضوع لـــ " وحش – يحمى " نال اسم "Monarque" " رئيس واحد ، عاهل ، ملك " لكنه بالتأكيد ليس ملكاً بحق إلهى .

هذا الذئب ليس البتة مربوطاً بـــ العقد الاجتماعى لقد سُمح لهُ بأن يبقى ذئباً يستطيع العض والضرب بمساعدة ترتيبات جزائية – سجون ومشانق، على أولئك الذين يتعدون على الآخرين سامحين لأنفسهم أن يكونوا ماله هو وحده الحق فى أن يكون. المونارك، العاهل، ذئب الذئاب هو خارج القانون : ذلك شئ فظيع إذ هو أيديولوجيا الحكم المطلق النظام المطلقى المطلق بغير حدود " السوبر ذئب " أو " الذئب الأعلى" ، لا يقدم حسابات ، ما يقوله لا يمكن أن يوضع موضع سؤال ثانية فالسلطة تصنع القانون[2]. إذ أن رغبة الجماعة فى العيش فى سلام أدت بهم على التنازل عن كل ما لهم من حقوق وفقاً لعقد اجتماعى يتم بمقتضاه التنازل الشخص لم يرتبط قبل الجماعة بأى شرط .

فخصائص ومقومات هذه الظاهرة عند هوبز من خلال رصده وتحديده لمقومات الحالة الطبيعية يندرج فى إطار سعيه لتحليل وتغير شروط، وأهمية قيام المجتمع السياسى وبالتالى

---

(1) Ibid ,P, 52

(٢) انظر إرنست بلوخ : فلسفة عصر النهضة، ترجمة وتقديم وشروح إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٠م ، ص ١٧٣.

السلطة، وذلك يكون وفق تراتب منطقى محكم يتم على ضوئه اجتياز الفرد لمرحلة "الحالة الطبيعية" وتخطيها إلى مرحلة العيش فى كنف هذا المجتمع.

وعليه تبدو حالة الطبيعة عند هوبز كصيغة للحياة البدائية أو ما يمكن أن نطلق عليه تسمية الحياة الأولية للإنسان بصورتها وخصائصها الطبيعية المتمثلة بعدم توفر أى من الشروط والمقومات الضرورية واللازمة لقيام المجتمع السياسى؛ وكأنى بهوبز يقول: إن الحالة الطبيعية هى حالة " اللامجتمع " وهى عدم توفر الشروط الأساسية – وهى اجتماعية الإنسان .

ولكنه عندما يحاول تحديد موقع الإنسان فى تلك الحالة لا ينطلق مع واقع تاريخى معين لذا يمكن اعتبار الحالة الطبيعية لديه مجرد صيغة ذهنية منطقية وأداة تحليلية يراد من خلالها واستناداً إليها – رصد وتحديد معالم تلك المرحلة الانتقالية من أجل تشخيص أهم مقومات الحياة الاجتماعية الضرورية . (١)

ومن جهة أخرى يرى هوبز أن ما يسيطر على الحياة البشرية ليس غاية ولكنه وسيلة ، أى هو الجهاز السيكولوجى للحيوان البشرى. فالمجتمعات التى تنشأ من اجتماع أمثال هذه الحيوانات للعيش معاً هى نتيجة ما بينها من أفعال والشروط المؤدية إلى اتحاد مستقر بينهم ليست هى العدل أو الإنصاف فى المعاملة أو أية مُثل أخلاقية. ولكنها فقط الأسباب التى تولد نوعاً من السلوك، تعاونياً بوجه عام من الناحية المنطقية كان هذا ما يعنيه هوبز بقوانين الطبيعة (٢).

كما يقدم هوبز صورة الحياة الإنسانية ذات الطابع اللااجتماعى فى حالة الطبيعية حيث يحدد لنا جملة من العناصر والمقومات التى تشكل الشروط الأساسية لتلك الحياة ، وهذه الشروط هى : سيطرة الرعب والخوف على حياة الإنسان وبالتالى استشراء القلق وطغيان عدم الثقة بالنفس.

- استفحال حالة الصراع.
- انتشار حالة البؤس والعوز.
- شدة الشعور بالاغتراب والوحدة.
- انتشار السلوك الهمجى.

(١) جورج سباين : تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثالث، ص ٦٢٤ ، ٦٢٥ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٦٢٥ .

وإلـــى جانــب ذلك كلـــه استشراء العدوانية وحب الإيذاء والغيرة والحسد وحب السيطرة (١).

ويتعمد هوبز فى استخدام مصطلح الحياة الإنسانية للتمييز بينها وبين الحياة الاجتماعية أى الحياة فى كنف المجتمع السياسى؛ وعلى الرغم ما يقدمه هوبز من تعدد المقومات والشروط فى تحديده لخصائص الحياة الإنسانية فى الحالة الطبيعية إلا أننا نركز على حالة العيش فى ظل الخوف المتبادل، وحالة الصراع والاضطراب، وحالة العيش فى ظل شريعة الغاب.

حالة العيش فى ظل الخوف المتبادل:

يعيش الإنسان فى هذه المرحلة فى وضعية من القلق الدائم ، ومصدر قلقه هذا هو الخوف، الذى يلازم الفرد فى حياته والذى يجعله فى حالة من عدم الاستقرار ، وكأن الخوف ظاهرة ملازمة لشروط العيش فى الحالة الطبيعية.

فالخوف يسير فى خطين متلازمين:

أولاً : الخوف من الآخرين أو ما يمكن أن يلحق الإنسان من أضرار بشخصه أو ممتلكاته أو ما يطاله من قبل الآخرين ، وبالتالى من أن تؤدى تلك الأضرار إلى هلاكه.

ثانياً : الخوف فيما يمكن أن تسببه الطبيعة من كوارث وما يمكن أن تجلبه للإنسان من أضرار وخسائر عن طريق الزلازل والبراكين والأمطار والأعاصير وغير ذلك من الحـــوادث الطبيعيـــة التى تخرج عن إطار قدرات وإمكانيات الإنسان فى التصدى لها (٢).

وعليه يعرف هوبز الخوف كظاهرة بواقع الحياة الإنسانية فى حالة الطبيعية على النحو التالى إذ يقول : افهم تحت مصطلح الخوف كل ما يتم توقعه مما يجلب الشرور ... ، ويضيف ومشيراً فى ذلك إلى بعض تجليات ظاهرة الخوف : ومن سمات الخائف أنه يلجأ إلى الهروب وكذلك إلى عدم الثقة والشك واتخاذ الاحتياطات وتوفير الضمانات ، وذلك من أجل طرد الخوف عنه، فمن يذهب إلى النوم يقوم بإيصاد بايصاد بابه، ومن يقوم برحلة ما يأخذ معه سلاحاً خوفاً من قطاع الطرق ... (٣).

---

(١) انظـــر : Robert, N. : The World's Great thinkers man and the state tbc political philosophers random house. New york, 1947, p. 25 .

(٢) انظر A.P.Martinich, : Tomas Hobbes, first published, 1997, by Macmilan Pressltd, p. 28, printed Hong Kong.

(٣) T, Hoppes : Political Entity, Printed at Rotling Print office, Tomas , London, 1997, Gregorian, p. 79.

ويمكن أيضاً إرجاع ظاهرة الخوف المتبادل إلى المساواة الطبيعية ، حيث يذهب هوبز إلى أن الطبيعة قد جعلت البشر متساويين من حيث قدراتهم الجسدية والذهنية ، لدرجة أنك قد تجد أحياناً رجلاً أذكى من رجل أو رجل أقوى من رجل ، ولكن ليس هذا سر الخلاف بين الناس ، بل السر الحقيقى هو الصراع بين الطرفين بسبب الادعاءات الكاذبة أو الوهمية فى أنفسهم. وهذا ما يؤكد أن الإنسان الضعيف من الممكن أن ينتصر على القوى إما بالوحدة أو بالمكيدة (١) .

وهذا يعنى أن الناس متساوون فى قدراتهم ، ومن لديه نقص هنا تعوضه قوة هنا فالجميع متساوون فى القوة ، وبالتالى الكل قادر على أخذ حقه الطبيعى غير المحدود. والمساواة فى الطبيعة يرافقها المساواة فى الأمل (المساواة فى التطلعات) وهو مبدأ يشتقه هوبز من مبدأ المساواة الطبيعية .

وعليه لو رغب شخصان فى شئ واحد وكان من غير الممكن أن يحصلا عليه معاً فإنهما يتحولان إلى عدوين لدودين ويسعيان إلى القضاء على بعضهما ، أو إرغام كل منهم الآخر على الخضوع له(٢).

ولا يكتفى هوبز بالتسلسل المنطقى فى محاولته لتقليل أحد مصادر الخوف بل يذهب أبعد من ذلك خطوة وهى الرغبة الإرادية فى العداء وهى رغبة تشمل الجميع فى الحالة الطبيعية ، هذه الرغبة موطنها فى المشاعر والرغبات العاطفية عند الإنسان ، وهو يعزوها فى المحصلة إلى دافع حب البقاء والحفاظ على الذات إذ نراه يعتبرها على قوله "ضرورة حتمية لحماية النفس والحرية الذاتية والمتملكات تجاه الغير" (٣).

الرغبة فى العداء وإلحاق الأذى بالآخرين تعد مبعث آخر لظاهرة الخوف المتبادل فى الحالة الطبيعية . **فالطبيعة البشرية** : تنطوى على مبدأين هما الهوى والعقل. أما مهمة الهوى دفع المرء إلى الحصول على كل ما يرغب فيه دون أن يبالى برغبات الآخرين واحتياجاتهم، الأمر الذى يترتب عليه تشابك الناس واصطدامهم ببعضهم . أما **العقل:** فهو المهذب لطبائع الإنسان وجشعه عن طريق العقل ، ويُمكنْ لأفراد من الحصول الأمن دون القضاء على غريزة حب البقاء فالرغبة فى التملك هى التى تجعل الإنسان تتولد عنده العداوة والبغضاء(٤).

---

(1) William- Molesworth, The collected English ……..) P110 .

(2) A.P. Martinich, Thomas Hobbes , p. 17-25.

(3) T. Hobbes: Political Entity, P.80.

(٤) د. بطرس بطرس غالي ، وآخرون : مدخل في علم السياسة ، ص ٩١ .

وعليه نستنتج من هذه المحصلة السريعة لظاهرة الخوف الذى تَتَبَّع فيها هوبز التسلسل المنطقى لتحديد معالمها على ما يلي :

أ- يشترك كل إنسان مع غيره من البشر فى الخوف من الموت ، والذى يعتبر مصدراً أساسياً لظاهرة الخوف المتبادل فى الحالة الطبيعية.

ب-يتساوى البشر فى القدرات الجسمية والعقلية الأمر الذى يقود إلى المساواة فى التطلع نحو تحقيق الرغبات الذاتية.

ج- ظاهرة الخوف من الموت تتمثل بعدم توفير الطمأنينة والسلام ، وهو ما يصبو الفرد إلى تحقيقه من أجل الحفاظ على ذاته.

د- المساواة فى القدرات الجسمانية والعقلية أيضاً تقود إلى المساواة فى الأمل والتطلعات، الأمر الذى ينتج عنه تعارض المصالح على صعيد الذوات الإنسانية ، الأمر الذى يترتب عليه انعدام السلام والطمأنينة.

حالة الصراع التى تقود إلى الاحتراب :

يصور لنا هوبز هذه الظاهرة التى تتسم فيها الحياة الإنسانية بالنزاع والصراع والتناثر الذى قد يصل إلى حد الاحتراب ، فحالة الاحتراب قبل انتظامهم فى المجتمع ، ولا يقصد بها حالة الحرب بالمعنى الحرفى، وإنما احتراب **الجميع ضد الجميع** ، ويرجع هوبز تلك الظاهرة إلى جملة من النوازع والميول الطبيعية التى تجد مصدرها الأساسى فى دافع المنفعة الذاتية .

وعليه يحصر مسببات الصراع فى ثلاثة عناصر:

أ - التنافس .

ب- عدم الثقة .

ج- حب الشهرة .

فميل الإنسان نحو المكاسب أى الرغبة فى الاستحواذ، ما هو إلاّ رغبة تمليها عليه نوازعه الطبيعية فى العمل على تحقيق مصلحته الذاتية ، وفقاً لمبدأ المنفعة الذاتية الذى يشكل عنصراً أساسياً من التركيب الانتربولوجى للإنسان انطلاقاً من دافع الحفاظ على الذات. [١]

ونلاحظ هنا الصعوبة تكمن فى مستويين من المعوقات:

أولاً : تشابه كل إنسان مع غيره من البشر فى التطلع نحو تحقيق تلك الرغبة ، وذلك وفقاً لمبدأ التكافؤ الجسمانى والعقلى.

---

(١) انظر : T.Hobbes, Leviathan, p. 112 .

ثانياً : محدودية ما يمكن أن توفره الطبيعة من إمكانات لسد حاجات الجميع على قـدر المساواة .

وهكذا يقود إذاً يقول ميل الإنسان نحو المكاسب والاستحواذ إلى دفعه بالضرورة إلى التنافس مع غيره فى ذلك ، وبالتالى يقود إلى الصراع والاحتراب ، خصوصاً يكون الاحتراب على نفس الشيء ، والذى غالباً ما يصعب اقتسامه أو الاستفادة منه سوية ، لذا يجب أن يتحصل عليه أقواهم ومن هو ذلك إنما يقرره حد السيف[1] ، لأن الإنسان يحب ذاته فلن يرضى أن يعطى حق لغيره طالما لم يأخذه ؛ لأن الطبيعة تأتى مصادفة فالإنسان يبحث عن حقه ويصل إليه دون الحاجة إلى نظر الآخرين [2] .

كما يقول : إن الحرب فيها المنتصر والمهزوم ، لكن الحرب ليس فيها ظالم ، لأن لا وقت للتحقيق من الصحيح أم الخاطئ ، أو من الظالم أو من العادل ويرجع ذلك لعدم وجود قانون ولا سلطة تنفيذية له . فالقوة والحيلة من أعظم الفضائل فى ذلك الوقت ، فالظلم والعدل هنا أشياء لن يعرفها الروح والجسد ، لأن الإنسان سيعرفها لو عاش بمفرده فى هذا العالم بأحاسيسه وشعوره وهذا مستحيل حسب وجهة نظر هوبز لأنهما معروفين عن الفرد الذى يعيش بين الناس وليس بمفرده[3].

وبينما هذا العالم مصدر التنافس بإرجاعه لتلك الظاهرة إلى حرص كل فرد على تحقيق مطامحه الذاتية وتعارض تلك المطامح بالضرورة مع مطامح الآخرين نراه يعزو عدم الثقة من حيث مصدرها إلى خوف الفرد من الآخر . أما حب الشهرة راجع إلى ميل الإنسان للتطلع نحو الأفضل وحرصه فى الحياة الإنسانية على الوصول إلى مكانة أحسن.

وعليه فهوبز لا ينظر إلى المسببات الثلاثة للصراع كمقومات قائمة بذاتها وإنما لعناصر تستمد مضامنها محدداتها من ميول الإنسان نحو كل من المكاسب فى العيش بأمان والتطلع نحو مكانة اجتماعية مرموقة . [4]

كما نجد هوبز يؤكد على أهمية كل من عامل الأمن والاستقرار فى نطاق علاقة ذلك بعامل عدم الثقة كمصدر من مصادر الاحتراب.

فرغبة الإنسان أو بالأحرى ميله الطبيعى بأمان وطمأنينة إنما هو أمر تمليه علي ضرورات التمسك بمبدأ الحفاظ على الذات من جهة ، وطموحه للعيش برفاه وسؤدد من جهة

---

(1) T. Hobbes: Political Entity, p. 81; and A.P. Martinich, : Thomas Hobbes P 28.

(2) A.P. Martinch, Thomas Hobbes , p. 25.

(3) T. Hobbes , Leviathan , P. 115.

(4) Ibid, p. 96 .

أخرى ، وبهذا فإن هوبز ينظر إلى مسألة الأمن والاستقرار كشرط أساسى من شروط الحياة الإنسانية .

إلا أن هذا الشرط لا يمكن أن يتوافر فى الحالة الطبيعية من وجهة نظره. كما أن انعدام توفر الأمن والاستقرار لابد أن يقود فى النهاية إلى استشراء عدم الثقة بين الأفراد ، الأمر الذى يفسر فى المحصلة حالة الصراع والاحتراب.

فأى رأى يحمله المرء تجاه أقرانه حين يقوم بإقفال خزائنه مستخدميه وأطفاله ...؟ (١) .

إن عدم توفر الأمان والطمأنينة يعنى وفقاً لهوبز انتشار الخوف والكراهية، والعدوانية وغيرها من الأمور التى تشكل أساساً لزرع عدم الثقة فى القلوب.

وتبرز أهمية هذه المسألة على صعيد السلوك الفردى فى الحالة الطبيعية فى نطاق التنافس، وبالتالى استخدام كافة الوسائل الممكنة لإدارة الصراع وفى سياق تعليل الأهمية عدم الثقة كمصدر الصراع والاحتراب يشير هوبز إلى وظائف كل من الغدر والمكر والخداع ... الخ كوسائل يتم استخدامها غالباً من قبل الإنسان من أجل تحقيق عدم الثقة ، وبالتالى دور هذا العامل فى توسيع دائرة الصراع والنزاع إذ يقول :

بسبب انعدام الثقة بين كل فرد وآخر فإنه لا توجد طريقة يضمن بها الإنسان حياته، أو يحمى نفسه بطريقة معقولة سوى الاستباق Anticipation أعنى أن يحاول كل فرد السيطرة على غيره إما بالقوة أو الخديعة أو الحيلة، بقدر ما يستطيع ما دامت الأوضاع القائمة تفتقر إلى قوة تبث الرعب فى قلوب الجميع (٢).

وكما أن ظاهرة عدم الثقة تقود إلى الصراع والاحتراب فإن التطلع نحو الشهرة ينتهى أيضاً بذلك، وبقدر ما يجد الفرد رغبة فى الحفاظ على مكانة اجتماعية متميزة الأمر الذى يعنى وفقاً "لهوبز" إلى رغبة الإنسان بعدم التعرض للتشهير أو التجريح أو المساس بتلك المكانة عائقاً أمام التطلع نحو الشهرة وبالتالى فإنه يشكل مسبباً من مسببات الصراع والاحتراب. (٣)

حيث يقول هوبز فى ذلك يكفى – أن يطال الإنسان ، أى من صغائر الأمور ليكون ذلك مبعثاً للنزاع والخصام وذلك مثل كلمة ، أو ابتسامة صفراء أو اختلاف فى الرأى ، أو أى من

---

(1) T. Hobbes: Political Entity, p.81.

(2) T. Hobbes , Leviathan . p.142.

(3) Ibid, p. 140.

شارات التحقير المباشر أو غير المباشر الأخرى ... [(1)]. وعليه يعد التنافس، وعدم الثقة وحب الشهرى عند هوبز مسببات وبواعث للصراع .

شريعة الغـاب :

يعد هوبز غياب الضوابط القانونية الرادعة والملزمة يشكل شرطاً أساسياً من شروط طغيان شريعة الغاب فى الحالة الطبيعية ، فالقوانين الوضعية تعد ضماناً أساسياً لتوفر جملة من المعايير المحددة والملزمة فيما يتعلق بعملية ضبط السلوك الإنسانى وتوجيهه والحالة الطبيعية لا وجود فيها لمثل تلك القوانين ، الأمر الذى يعنى ترك الباب مفتوحاً على مصراعيه للأحكام الذاتية (الأهواء الذاتية) .

حيث يقول هوبز فى ذلك : إن رغبات البشر والهوائم ليست بحد ذاتها بالمنكر ، ويضيف كما أن التصرفات الناجمة عن تلك الأهواء هى ليست أيضاً بالمنكر. إذ طالما لا يعرف الناس قانوناً مانعاً وطالما أنه ليس هنالك من ثمة قانون مشرع فإن البشر لا يستطيعون إدراك ذلك ... [(2)] .

وعليه فى هذه الحالة ينعدم معنى الحق والباطل ومعنى العدالة والظلم : ذلك أن مفاهيم الحق والباطل والعدالة والظلم لا مكان لهما فى تلك الحالة . فحيث لا وجود للسلطة العامة ليس من ثمة وجود القانون وحيث لا يوجد القانون لا يوجد الظلم. فالعدالة والظلم لا يشكلان خاصة عضوية أو عقلية بل هما سمتان من سمات المجتمع وليس من سمات الإنسان المنفرد بحياته ووحدته ... [(3)] .

هذه المقولة الآنفة الذكر تنطوى على إشارة واضحة إلى انعدام كافة المعايير والضوابط الاجتماعية القانونية فى الحالة الطبيعية ، وهذا يعنى طغيان شرعية الغاب واستشراء حالة البؤس[(4)].

مفهوم الحق الطبيعى والقانون الطبيعى :

ميز هوبز بين الحقوق الطبيعية وبين القانون الطبيعى فذهب إلى أنَّ القانون الطبيعى "الحق الطبيعى" (Right of natural) خيار يملكه كل إنسان، يتيح له أن يقوم بكل ما فيه حفظ طبيعته أى حياته، فهو إذاً كل عمل يقوم به الإنسان استناداً إلى قناعته واعتقاده بأنه الوسيلة الأفضل للوصول إلى المطلوب.

---

(1) Ibid , p.140.
(2) Ibid , p.115.
(3) Ibid , p. 115.
(4) Ibid , p.113.

أما القانون الطبيعى "law of nature" فهو الأصل والقاعدة العامة التى يكتشفها العقل، ويمنع بموجبها الإنسان من أى عمل يؤدىّ إلى تلفه، أو يسلبه أسباب البقاء، ويحول دون التقصير فى رفع ما يكون مضراً بوجوده أيضاً(١). فالحق هو الحرية الإقدام على عمل أو اجتنابه ، فى حين أن القانون يلزم القيام بعمل معين. فبين القانون والحقّ من الفرق بمقدار ما بين الإلزام والتخيير اللذين لا ينسجمان فى أمر واحد.

وعليه يفرق هوبز فى بناء الدولة بين ما يسميه بالحق الطبيعى والقانون الطبيعى والثانى مقنن للأول، فإذا كان الحق الطبيعى هو: الحرية الممنوحة لكل إنسان لاستخدام قواه الخاصة للمحافظة على طبيعته الخاصة أى للمحافظة على حياته الخاصة وبالتالى حريته فى أن يفعل أى شئ يكون فى تقديره أو أن يتصور عقله أنه أنسب الوسائل لتحقيق هذه الغاية(٢). وطالما أن لكل إنسان حق البقاء، فمن حقه أيضاً استخدام الوسائل الكفيلة بالمحافظة على بقائـــه (٣) .

ونستنتج من كلام هوبز، أن السيطرة على الحق الطبيعى تكون بالقانون الطبيعى، وهو ما يفتح الباب أمام سؤال آخر مفاده: ما هى آلة استقرار القانون الطبيعى برأى هوبز مع فرض عدم الاستعانة بقوة خارجة عن الوجود الإنسانى والعالم المادى؟ كانت السلطة فى العالم القديم تستمد شرعيتها من الطبيعة التى يعتبر الإنسان جزءاً منها ، وفى العصور الوسطى من العالم الغيبى بصفتها قبساً من القدرة الإلهية، لذلك فإن إنكار أى منشأ غيبى للسلطة لم يكن ليعفى من البحث لها عن شرعية. وفى الحالة الطبيعية حيث تنعدم الضوابط القانونية الوضعية، الأمر الذى يجعل الفرد يفعل ما يشاء واتخاذ ما يراه مناسباً لشخصه من أحكام وقوانين ، وعليه فالإنسان فى الحالة الطبيعية له الحق فى كل شئ على اعتبار ذلك يشكل هبة من هبات الطبيعية حيث يقول هوبز فى ذلك لقد وهبت الطبيعة كل فرد الحق فى كل شئ(٤).

ويضيف مؤكداً: وهذا يعنى السماح لكل فرد فى الحالة الطبيعية، حيث ليس هناك من ثمة رابط اتفاقية تربط البشر فيما بين بعضهم البعض، بفعل ما يريده لنفسه وما يريد فعله تجاه غيره وكذلك السماح له بالاستحواذ على كل ما يشاء استعماله أو التمتع به .... ، ثم يستطرد

---

(١) انظر كل من : د. محمد خاتمي: مدينة السياسة " فصول من تطور الفكر السياسي في الغــرب، دار الجديد ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٠م ، ص ٢١٩ ؛ د.علي عبد المعطي محمد : الفكر الساسي الغربـــي ، ص ٢٣١ ؛ محمد فتح الله الخطيب : مبادئ العلوم السياسية، ص١١٩.

(2) Sir William Moles worth.. the collected English Work of Thomas Hobbes or Vol 3 P. 116 .

(3) Ibid, Vol 2, p. 9.

(4) T. Hobbes, Leviathan P. 99.

ليقول: .... وعلى اعتبار أن كل ما يريده الفرد يبدو له مناسباً ...... من أجل الحفاظ على ذاته حقيقة كان ذلك أو على الأقل قد يبدو له كذلك ..... لذا ينبغى النظر إلى كل ما يراه فى ذلك كضرورة ..... (١).

وعليه نستنتج أن الفرد فى الحالة الطبيعية جملة فى الحقوق التى بمقدوره التمتع بها متى يشاء وكيف يشاء على اعتبار أنها تشكل هبة من هبات الطبيعة أى أنها تشكل جزءاً من ذاته وكيانه ، وبالتالى فإن له مطلق الحرية فى استخدامها لصالحه. وهذه الحقوق أولها الحق فى الحفاظ على الذات، وثانيهما الحق بالاستحواذ على كل ما يمكن الاستحواذ عليه. وثالثهما الحق باستعمال كافة الوسائل من أجل الوصول إلى الغاية التى يراها من حقه.

أن ما يبرر شرعية الحقوق الطبيعية فى الحالة الطبيعية إنما هو غياب القواعد والأحكام، وبالتالى المعايير القانونية الوضعية أو كما يسميها القوانين الإنسية .

كما نلاحظ أن أهمية مفهوم الحق الطبيعى عند هوبز تنبع من اعتبارين رئيسيين هما:

١- عدم وجود ضابط قانونى فى الحياة الإنسانية (الحالة الطبيعية) .

٢- مفهوم الحق الطبيعى يعنى سيادة شريعة الغاب وطغيان الفوضى على اعتبار أن هذا المفهوم يبدو عنده لصيقاً بفكرة الحرية المطلقة حيث يطلق عليه هوبز حالة ...... انعدام وجود المعوقات الخارجية ... التى تحول دون تحقيق رغبات الإنسان ونوازعه (٢).

فالحق الطبيعى على صعيد العلاقات الإنسانية يشكل حجر عثرة فى إقامة العلاقات المنظمة بحيث لا يقيم وزناً للفواصل والحدود بين الأشخاص ، ويقول هوبز فى ذلك : ليس هنالك من ضمان لأحد فى أمنه طيلة سيادة الحق فى كل شئ (٣).

ويقول أيضاً : لا يستطيع البشر طيلة وجودهم فى الحالة الطبيعية ، أى حالة الاحتراب نتيجة للمساواة فى القرارات وأية أمور أخرى .... الحفاظ على أنفسهم (٤).

وعليه فإن القانون الطبيعى لا يطلب تحقيق الأمن ويتماشى حالة الحرب الطبيعية بين البشر ولكى يتم ذلك لابد أن يحد كل إنسان من ممارسة حريته الطبيعية الممنوحة له عن طريق الحقوق الطبيعية ، ويتم هذا عن طريق اتفاق الجميع ، مع الجميع كما يجب أن ينفذوا ما تعاهدوا واتفقوا عليه.

---

(1) T. Hobbes, Political Entity, p. 82,83.

(٢) انظر د. علي عبد المعطي محمد : الفكر السياسي الغربي، ص ٢٣٠.

(3) T. Hobbes, Leviathan, p. 14, 99.

(4) T. Hobbes, Political Entity, p.85.

العقد الاجتماعى:

الأشخاص الذين يعيشون حياة فطرية مليئة بالحروب والمنازعات أدركوا بفطرتهم أنه لا سلام لأى منهم ولا لهم جميعاً إلا بتنازل كل منهم عن كل ما يدعيه من حقوق، أى أننا هنا أمام تنازل كلى عن كل الحقوق لأن هذا التنازل الكلى هو الذى سيخلصهم من هذه الحياة المليئة بالبؤس والشقاء ، أما التنازل الجزئى وهو ما يعنى احتفاظ الأفراد بجزء من حقوقهم وحرياتهم فتستمر معه حالة الفوضى والتنافر.

ولكن لماذا يتنازل الأفراد عن حقوقهم تنازلاً كلياً ؟ يفسر هوبز ذلك طالما كانت هناك حقوق لم ينزل عنها الأفراد للسلطة التى أقاموها فإن هذه الحقوق ستظل محطاً للأطماع والحروب والمنازعات فيما بينهم، ولهذا فالتنازل الجزئى – أى عن بعض الحقوق والحريات فقط، ليس متصوراً عند هوبز. والحل الوحيد عنده التنازل يجب أن يكون كلياً ، حتى يستطيع الحاكم إخراجهم فى حالة الفطرة التى يسودها البؤس ويخلصهم من الخوف ويحقق لهم الأمن والأمان والسلام(1). وهكذا يقوم المجتمع وتقوم الدولة.

نشأة الدولة:

المجتمع تكوين غير طبيعى أوجده الأفراد ؛ لأنهم وجدوا فيه نفعاً أكبر من نفع حالة الفطرة الأولى من حيث تنظيم تبادل الخدمات وتبادل السلع لأنها توفر الأمن، والأمن حسب وجهة نظر هوبز لا يمكن إلاّ إذا توفرت حكومة قوية ذات سلطة تمكنها من إقرار السلام وفرض العقوبات اللازمة لكبح جماح الإنسان فى ربط الإنسان بالمجتمع ، وعليه يؤمن هوبز أنَّ الحكومة يجب أن تعتمد على القوة(2).

إن الدولة تأتى إلى الوجود بطريقين: الأول بواسطة المؤسسات التى يتحد بواسطتها من تلقاء ذاتهم. والثانى بواسطة حق التملك حينما يكون الباعث للوحدة آتياً من قوة عظمى، تتمثل فى بعض الأفراد الذين يهددون بتدمير المجتمع ، وكلا الطريقين يحملان معنى التعاقد على الرغم من التجمع بواسطة المؤسسات يمثل العقد الاجتماعى الحقيقى(3).

وفقاً لهوبز لا بد من ضرورة التزام الجميع بالنواميس الطبيعية وكشرط أول لبناء المجتمع ، إلا أن عملية تحقيق الأمن والسلام كغاية لبناء المجتمع تشترط وفقاً لهوبز ضرورة

---

(1) T. Hobbes, Leviathan, p.99. And Sir William Moles worth. the collected English Work of Thomas hobbes p. 167

(2) انظر د. بطرس بطرس غالي ، د.محمد خيري عيسى : المدخل في علم السياسي ، ص ٩٣.

(3) انظر د. علي عبد المعطي محمد : الفكر السياسي الغربي، ص ٢٣١.

توفر ما يسميه **بالقوة العامة** ، أى السلطة المركزية المتمثلة لديه بسلطة الدولة؛ ذلك أنه يرى أن شروط القضاء على كل حالة الخوف والاضطراب وطغيان شريعة الغاب وهى جملة الظواهر السائدة فى الحالة الطبيعية يتم عن طريق وجود تلك القوة، هذه القوة من وجهة نظره تتجلى بجملة من الخصائص والمميزات ، فالسلطة المركزية (القوة المركزية) تفوق بنظر هوبز إلى حد بعيد قوة، أى من أفراد الجماعة كما أنها تفوق من حيث فاعليتها وقوة تأثيرها مجموع قدرات الأفراد كافة، وكما ينظر هوبز لهذه القوة كجهة مركزية وحيدة بإنهاء حالة النزاع والاحتراب، والقضاء على الخوف المتبادل والفوضى(١).

فالسلطة المركزية عند هوبز شرط ضرورى من شروط بناء المجتمع ، وهى تشكل عاملاً رئيساً فيما يتعلق بعملية الضبط الاجتماعى من ناحيتين:

أ - باعتبارها الجهة الوحيدة المخولة بوضع المعايير والأحكام القانونية والأخلاقية اللازمة لذلـــك .

ب - وباعتبارها الجهة الوحيدة المخولة بتنفيذ أحكام تلك القوانين والعمل بموجبها.

وعليه وفقاً لهوبز السلطة المركزية تتصرف وفقاً لما تقتضيه المصلحة العامة ، وهو الأمر الذى يدفع بالجميع للاعتقاد بأهميتها فى تحقيق السلام والأمن وبالتالى إلى ضرورة التسليم بحقها وأهميتها فى لعب هذا الدور.

لكن ما الأمور الأساسية التى ينبغى أن تتوفر لقيام فكرة السلطة المركزية؟

أولاً : وجود صيغة من الضوابط والأحكام القانونية العامة التى ينبغى العمل بموجبها.

ثانياً : تسليم الجميع بضرورة التخلى عن جزء من حرياتهم الذاتية المطلقة.

ثالثاً : إعطاء الحق للسلطة المركزية باستخدام الأحكام والضوابط القانونية العامة وفقاً لمشيئتها وبمطلق الحرية(٢).

وبمعنى آخر، فإن العقد يعنى وجود طرفين يتم التعاقد بينهما، حيث يتسم العقد بسمة الاتفاق التعاهدى الأمر الذى يشترط التزام الطرفين المتعاقدين بالالتزام بأحكامه (٣)، كذلك يتضمن العقد اتفاقاً يقتضى بموجبه تسليم كل من الطرفين بحق الآخر بما يتم الاتفاق عليه؛ كما يشترط العقد الالتزام بمبدأ الوعد القاطع أى التسليم بعدم الإخلال به أو خرقه لذا فإن أى

---

(١) انظر: T. Hobbes : Leviathan, p. 131

(2) Ibid, p.166.

(3) Ibid , p. 102.

خلل إنما يعتبر نقضاً للعقل نفسه وهو بدوره خلل بواجب الإخلاص للتعهد المقطوع[1].

وعليه يستند العقد حسب وجهة نظر هوبز على مبدأ الاتفاق الإرادى بين طرفين على أن هذا الاتفاق يتخذ عنده صيغة التنازل القانونى من طرف إلى طرف آخر مقابل تعهد الأخير بفعل أمر ما لصالح الطرف الأول وذلك على قاعدة احترام كافة شروط التعاقد أى كافة الاتفاقات الواردة فى العقد.

حيث يقول : حين يقوم شخص ما بنقل حقه أو التنازل عنه إلى طرف آخر، فإنه يقوم بذلك من موقع النظر بعين الاعتبار إلى احتمال أن يتم نقل حق طرف آخر غيره إليه، أو أنه يطمع من ذلك إلى نيل شئ آخر بالمقابل، ذلك أن المسألة إنما تتم بتصرف إرادى، وما ينطوى عليه التصرف الإرادى إنما هو الخير للفرد نفسه[2].

كما أن الاتفاق الذى يتم بين أفراد المجتمع هو اتفاق واع وهادف ، إذ أنه يتعلق بمصلحة كل فرد، وهو بالتالى مسألة تقتضيها ضرورات الحياة الأساسية لضمان البقاء والاستمرار.

فالعقد ما هو فى المحصلة إلا صيغة لتفاقية تعكس قناعة الجماعة بالتسليم بضرورة العيش فى كنف المجتمع ، وهو الأمر الذى يقتضى التخلى عن جزء من حقوقهم الطبيعية أى جزء من الحق فى كل شيء مقابل إمكانية العيش فى أمان وطمأنينة حسب وجهة نظر هوبز.

وتكمن أهمية وجوهر صيغة العقد فى كونه يشكل أداة ضرورية للقضاء على الحالة الطبيعية أو لتجاوزها، كذلك رغبة الإنسان فى العيش فى المجتمع كضمان لإمكانية عيشه فى أمن وسلام .

ارتباط العقد السياسى بالعقد الاجتماعى :

لا يقوم العقد السياسى دون العقد الاجتماعى، ذلك أن كلاً من العقدين يكمل الآخر. وما من مجتمع إلاّ ويقتضى أن يكون له قانونان أساسيان :

القانون الأول: وهو نتيجة العقد السياسى بين الحاكم والمواطنين ، فيحدد العلاقات بينهما وينظمها ويبين حقوق وموجبات كل منهما اتجاه الآخر.

والقانون الثانى: وهو يعكس العقد الاجتماعى وهو الذى بموجبه يتعايش الأفراد معاً فى المجتمع يتحملون الواجبات ويتمتعون بالحقوق تجاه بعضهم البعض[3].

---

(1) Ibid , p.162.

(2) T. Hobbes, Leviathan, p.105.

(٣) نيقولا مكيافلي : الأمير، تعليق: بنيتوموسوليني، مقدمة كريستيان ناوس، تعريب خيري حماد، تعقيب : فاروق سعد ، دار الأفاق الجديدة ، الطبعة الثالثة والعشرون ، بيروت، لبنان ، ١٩٩٩م ، ص٢٥٤.

فالعقد السياسى عند هوبز ما هو إلاّ تنازل الأفراد عن سائر إراداتهم الفردية لإرادة واحدة مشتركة مطلقة وهى إرادة الحاكم ، وهذا العقد يربط بين الأفراد جميعاً فيما بينهم وبين الحاكم دون أن يكون ثمة التزام من قبل الحاكم نحوهم، ما دام الحاكم لا يدين لأحد بشئ.

لذا يمكن القول وفقاً لمنطق الهوبزى إن عقلانية الإنسان والتى تتجلى من خلال تمسكه بالنواميس الطبيعية هى التى تدفعه للانخراط فى كنف المجتمع وتدفعه أيضاً لمواجهة مخاطر الحياة فى الحالة الطبيعية إلى الأخذ بصيغة المجتمع وتسليم بصيغة الاتفاقية مع أقرانه ، وذلك بالتخلى عن جزء من حريته المطلقة اللصيقة بحياته فى الحالة الطبيعية مقابل استعداده للالتزام بالسلام والأمن، يبدو طموح الفرد للعيش فى كنف المجتمع أمر منطقي التفسير، لذا نجد أن هوبز يميز بين شروط الحياة الاجتماعية عند كل من الإنسان والحيوان.

حيث نجد فى مداخلته ضد أرسطو والتى يضمنها الفصل السابع عشر من "leviathans" نراه يفند أطروحات هذا الأخير ، بأن الإنسان حيوان اجتماعى "سياسى" بالطبع وذلك من خلال تأكيده على أن خصوصيات شروط الحياة الاجتماعية عند الإنسان إنما تختلف جذرياً عن تلك التى يحيا فى ظلها الحيوان.

فالإنسان لا يقيم وفقاً لهوبز علاقاته الاجتماعية اعتباطاً . بل إن اجتماعية الإنسان تبدو كمسألة فى غاية الدقة من البرمجة والتنظيم وهى تخضع لتخطيط الإنسان بشكل واعٍ. وفقاً لجملة من الشروط وهذه الشروط هى:

أ- الالتزام بأحكام النواميس الطبيعية من جهة.

ب- توفر صيغة العقد الاجتماعى (اتفاقية) يضمن إجماع أفراد الجماعة حول جملة من الالتزامات المتبادلة فيما بين بعضهم البعض.

ج- ضرورة وجود القوة المركزية . (1)

وعليه فإن رغبة الإنسان فى حماية نفسه وممتلكاته والخلاص فى الحالة الطبيعية لا يمكن أن يتوفر له ذلك إلاّ فى كنف المجتمع ، وعليه فالدولة التى يشبهها بالكائن الضخم نشأت نشأة تعاقدية بمقتضى عقد أبرم بين الأفراد جميعاً ، نقل الحق الطبيعى المطلق الذى كان لكل فرد على كل شئ إلى شخص ليس طرفاً فى العقد ، وبالتالى إرادته وحدها محل إرادة الجميع وتمثيلهم ، ولأن هذا الشخص لم يكن طرفاً فى العقد الذى ارتبط به الجميع لصالحه فقد اكتسب هذا الشخص حقوقاً دون أن يلتزم بأى التزام كأثر لهذا العقد وبذلك نشأت

---

(1) T. Hobbes, Leviathan, p. 158 .

الدولة "leviathan" [1].

والهدف من السلطة هو خدمة الناس وحمايتها فى وطنها وكذلك توحيدها فى صد العدوان الخارجى[2].

فالدولة يعرفها هوبز على أنها شخص واحد مكون من مجموع أشخاص طبيعيين ، ثم تجميعهم فى شخص دولة واحدة ، يكون هذا الشخص اعتبارى أو ما يطلق عليه السلطة العليا تعمل تلك السلطة بقدر الإمكان على حفظ السلام والأمان داخل الدولة [3]، ويكون هذا الشخص اعتبارياً صاحب القوة التنفيذية فى الدولة ، ويطلق على ما بجواره من القوى اسم الرعايا[4].

ويتضح أن تكوين الدولة عند هوبز ليس أمراً طبيعياً بل هو مسألة (صناعية) أى أنه من خلق الإنسان وليس من عمل الطبيعة ، إنه اتفاق بين البشر وتعهد يقوم به كل فرد يتنازل بموجبه عن حقوقه إلى شخص أو مجموعة من البشر ترعى مصالح الجميع وبشرط أن يقدم الآخرون مثل هذا التعهد.

ويفرق هوبز بين التجمع البشرى ؛ أى المجتمع الصناعى وبين التجمعات الحيوانية الطبيعية، ذلك أن المجتمع البشرى مجتمع صناعى يقوم على التعاقد أو التعهدات الإرادية بين الأعضاء ، فى حين التجمع الحيوانى تجمع طبيعى يقوم على أساس الغرائز والشهوات الحيوانية[5].

ويقول الدكتور إمام عبد الفتاح إمام: كلمة صناعى هنا لا تعنى أنها كذلك بسبب قيام الدولة على العقد الاجتماعى فحسب، لكن لأنها كذلك، تحتاج إلى أن نحافظ على وجودها عمداً، تماماً مثل الساعة التى يضطر المرء إلى ملئها لكى تستمر فى العمل ، أو القطار الذى يحتاج باستمرار إلى تزويده بالوقود لكى يستمر فى سيره ، وتلك هى الحال نفسها مع الدولة التى لو تركت لذاتها لوقعت فريسة للحرب الأهلية أو الفوضى هى " الوضع الطبيعى" [6].

صلاحيات الحاكم وحقوقه :

الحقوق مطلقة عنده لا واجبات فقوته لا تقبل بالتنازل مطلقاً:

---

(١) انظر د.محمد طه بدوي ، وآخرون ، مدخل العلوم السياسية الإسكندرية ، ٢٠٠٢م ، ص ٢٣٢ .

(2) T. Hobbes, Leviathan, p. 158.

(3) Ibid , p. 166.

(4) Ibid , p. 158.

(5) Ibid , p. 159 .

(٦) انظر د.إمام عبد الفتاح إمام : الأخلاق والسياسة (دراسة في فلسفة الحكم) ، ص ٢٦٨.

١- فالحاكم لا يجوز محاسبته أو إدانته لأنه ليس طرفاً فى التعاقد.

٢- عدم خروج الأقلية عن رأى الأغلبية فى اختيارها للحاكم وإلا أعادت المجتمع إلى حالة الحرب . (١)

٣- فى حقوق الحاكم أنه لا يمكن أن يفقد سيادته ، وبالتالى فإن المحكومين لا يمكنهم بدون موافقته أن يختاروا صاحب السيادة جديد ، لأنه قد اختير للتعبير عن إرادتهم ، وعلى ذلك فإن أى فرد يثور على صاحب السيادة يكون من العدالة قتله ، لأنه بتصرفه هذا يكون قد خرج بطريقة فردية على التعاقد ، وبالتالى يهدد الجميع بالعودة إلى حالة الطبيعة التى تعاقدوا على الخروج منها .

٤- لا يجوز أن يدان الحاكم من المحكومين بعدم العدالة أو بالقيام بأى عمل أو تصرف يضرهم ؛ لأنه بموجب التعاقد يعتبر كل فرد منهم هو نفسه مسئولاً عن أى تصرف يقوم به الحاكم.

٥- لا يجوز أن يقوم المحكومون بقتل الحاكم أو معاقبته حيث يعتبر هذا خروجاً على مبادئ العدالة ؛ لأنه فى هذه الحالة يكون قد عوقب على تصرفات هم أنفسهم مسئولون عنها.

٦- للحاكم أن يراقب ويمنع أى أ فكار يعبر عنها فى الدولة وتعتبر مخالفة لإرادته(٢).

٧- من صلاحيات الحاكم أيضاً أن يكون وحده الجهة المسئولة عن قيادة القوات المسلحة التى تأتمر بأوامره وحده على اعتبار صاحب القرار فى قضايا الحرب والسلم(٣).

٨- يتولى الحاكم بالتعيين الموظفين القضائيين اللازمين للمحافظة على السلم العام ويقوم أيضاً بسن القانون المدنى وتنظيم الملكية وما يتعلق بضمان معيشة الأفراد وتوقيع العقوبة فى حالة مخالفة القانون أو فى حالة أى تصرف مخالف للصالح القومى(٤).

٩- يتولى الحاكم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة تعيين كافة موظفى الدولة وتقديم المكافآت عن طريق منح العطاء والثروة أو الألقاب والمركز المتميز فى المجتمع. كما له الحق فى إقالتهم إذا تطلب الأمر(٥).

وعليه فالحاكم يتولى السلطات الثلاث ؛ التشريعية والقضائية والتنفيذية ، وله حق تعيين

---

(١) د. حورية توفيق مجاهد : الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده ، ص ٣٧٣ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٣٧٣ .

(3) T. Hobbes, Leviathan P127 .
(4) Leviathan, P337 .

(٥) انظر حورية توفيق مجاهد : الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده ، ص ٣٧٣ .

جميع الموظفين العموميين ، وإقامة العدل ومعاقبة المخالفين هذه الحقوق جعلته يطلق يده فى تنظيم شئون الدولة حسب ما يراه صالحاً لها دون اعتبار إلى أى اعتبار آخر. الأمر الذى يجعله لا يؤمن بشىء اسمه **النفع العام** ، بل يعتقد أنه لا وجود له لذا جاءت نظريته فردية نفعية(١).

المواطن والإلزام:

المواطن له ضربان من الإلزام :

١- إلزام طبيعى ينشأ بسبب خضوع المواطن من حيث هو فرد لقوانين الطبيعة.

٢- إلزام سياسى خارجى .in Foro Exter no هو إلزام **صناعى** نشأ مع تعهد كل مواطن بالمحافظة على الوعد. ورغم ذلك يبقى الأمر افتراض منطقى وحسب(٢) .

ويقول مونتسكيو: القانون هو اتفاق تعاقدى شفهى توقع منه الغدر من الحاكم دون مقاومة من المحكومين الذين يرفضون هذا الشىء دون إبداء رأى ما (٣).

فالحاكم فى يده جميع السلطات العليا فمن الصعب الثورة عليه إلاّ فى النادر لأنه قد قتل الطموح وزرع الجبن فى الناس(٤).

ولكن هوبز يقر للمواطن حقوق لا يستطيع التفريط فيها وهى كالآتى:

١- حق الفرد فى الدفاع عن نفسه وعن جسده.

٢- إذا أصدر الحاكم على المواطن حكماً بأن يُقتل أو يجرح أو يعجز نفسه فعلى المواطن ألا يطيعه.

٣- للمواطن حق الامتناع عن التضحية بحياته أو أخذ حياة الآخرين. (٥)

أصلح أشكال الحكومات:

يقول هوبز: إذا انحصرت السيادة فى شخص واحد كان النظام الملكى "monarchy" أما إذا قام بالسيادة لجنة أو جمعية أو مجموعة من البشر فهى إما أن تُمثل الناس جميعاً: فيكون ذلك هو النظام الديمقراطى "Democracy" أو أن تكون اللجنة ممثلة لجانب من الشعب وليس الشعب كله فذلك هو النظام الأرستقراطى "Aristocracy" ولا توجد أشكال

---

(١) انظر T. Hobbes, Leviathan, p.186.

(2) Ibid, p. 204.

(3) Montesquieu: de l'esprit des lois, Garnier flam Marion paris, 1979,p.151.

(4) Ibid : p150.

(5) T. Hobbes, Leviathan, p.127.

أخرى للحكومات أو للدول سوى هذه الأنظمة الثلاثة.

فالحكومة الملكية: government Royal هى التى يتولى رئيسها الأعلى السلطة عن طريق الوراثة، باعتبار ذلك حقاً متوارثاً لا يشاركه فيه لمدى الحياة. ويسمى هذا الرئيس بالملك، أو الإمبراطور، أو القيصر، أو السلطان أو الأمير أو الدوق أو غير ذلك من الألقاب.

أما **الحكومة الجمهورية** Government Republican فيقصد بها تلك الحكومة التى يصل فيها الرئيس الأعلى إلى موقعه عن طريق الانتخاب على أن يمكث فى هذا المنصب مدة محددة(١).

والفرق بينهما كبير من ناحية المسئولية ، حيث تقرر الدساتير الملكية انعدام المسئولية الجنائية أو السياسية للملك كقاعدة عامة، إذ تنص فى العادة على أن ذات الملك وحقوقه لا تمس ، وهذا يعنى عدم مسئوليته عن أعماله وحتى لو كانت تمثل جرائم جنائية وترجع نشأة هذه القاعدة إلى النظام الملكى فى انجلترا، حيث يعبر عنها بأن الملك لا يخطئ ، ومن الناحية السياسية تقع المسئولية على عاتق الوزارة والوزراء.

أما رئيس الجمهورية فمسئول عما يرتكبه من جرائم عادية مثل بقية أفراد الشعب ، كما يسأل جنائياً عن جانب من الأعمال المتصلة بوظيفة إذا ما شكلت جرائم مثل جريمة الخيانة العظمى ، فالسيادة – وفقاً لهوبز – تتركز في يد شخص واحد أو عدة أشخاص ، والأنظمة عنده تتجلى صورة نظام الحكم عنده أشكال ثلاثة ؛ وهي النظام الملكي ، والنظام الارستقراطي ، والنظام الديمقراطي .(٢)

وعليه ما أفضل تلك الأنظمة وما خصائصه بالنسبة لهوبز؟ وربما الذى يميز تلك الأنظمة على بعضها هو صيغة التمثيل لإرادة الجماعة ، وبالتالى مسألة السيادة فى المجتمع، فإذا تم التمثيل من خلال شخص واحد فإن السيادة تكون بيده وحده ، وبالتالى نظام الحكم هو النظام الملكى وفقاً لهوبز ، إذا تم التمثيل من خلال فرد واحد تكون الدولة ملكية (٣) . أما إذا كان التمثيل إرادة الجماعة يمكن أن يتم من خلال مجموعة من الأفراد يسمى النظام الديمقراطى ، وهو يميز بين نمطين من أنظمة الحكم : نظام الحكم الأرستقراطى ، ونظام الحكم الديمقراطى ، يقول هوبز فى السياق : يتم التمثيل عن طريق جماعة من الناس، حينئذ

---

(1) D.D. RAPHAEL , Hobbes : Morals and Politic, George Allen and Unwins OxFord, 1977, p. 35 .

(2) Ibid : p. 36.

(3) T. Hobbes: Leviathan, p. 171 .

يمكن أن يكون التمثيل للجماعة بكاملها أو لقلة من أفرادها ... ، ويضيف مستطرداً .... وحين يكون التمثيل من قبل الجماعة بكاملها فإن (الدولة) تكون ديمقراطية أو دولة الشعب. وإذا كان التمثيل من قبل قلة من أفراد الجماعة فقط فإنها (أى الدولة) تسمى حينئذ أرستقراطية [1].

ويميز هوبز بين الأنماط الثلاثة لنظام الحكم " ففى النظام الديمقراطى ترجع السلطة العليا للدولة إلى الجماعة ، حيث يحظى كل من رعاياها بحق التصويت ، وفى النمط الثالث (الملكية) تكون السلطة العليا للدولة بيد شخص واحد وهو الملك[2] ، والتباين فى الكفاءة والجودة وأيضاً فيما يتعلق بتحقيق أمن وسلامة الرعايا . فالديمقراطية كنظام حكم، صعبة التحقيق إن لم يكن أمر تحقيقها من ضرب المستحيلات، ويرجع أمر ذلك إلى صعوبة توفر الصيغة الملائمة زمانياً ومكانياً فى جمع كافة رعايا الدولة دفعة واحدة وفى وقت ومكان محدد للقيام بمهام السلطة وتسيير شئون الدولة[3] ، كذلك انتقاده للنظام الديمقراطى فى أنه يفسح المجال أمام الرشوة والمحسوبية وتراكم الثروات الخاصة [4] ، ولكنه لم يقدم الدليل أو البرهان على ذلك وإنما يطلق الحكم جزافاً، كذلك اعتقاده بعدم فاعلية هذا النظام فيما يتعلق بصنع القرار، إذ أن حجته فى ذلك هى ما يذهب إليه من ضرورة تعدد بل وتضارب الآراء على ضوء العدد الواسع لرعايا هذا النظام[5].

أما النظام الأرستقراطى فقد وجه له عدة انتقادات، حيث السلطة فى هذا النظام تكون متمركزة بيد أقلية من الأفراد دون غيرها حيث يقول: "... اللقب أو الجنس أو أية مواصفات أخرى تميزها عن بقية أفراد الرعية ...." [6] وكأن عملية التمثيل الشعبى وفقاً لهذه النظرة من الأمور المستحيلة حسب وجهة نظر هوبز.

كذلك عدم توفر الإمكانية فى ظل هذا النظام لتجميع لفيف الأشخاص المعنيين بالسلطة، كذلك تعدد الآراء وتعدد وجهات النظر سيقود بالضرورة إلى نشوب الخلاف والنزاع عند الجماعة الأرستقراطية حول جملة من الأمور المتعلقة بممارسة السلطة [7] ، كذلك هذه النخبة التى يتم انتخابها من قبل الشعب لا تخضع لأية موجبات محددة تجاه الشعب ، أى أنها فى حِل

---

(1) William Moles worth, : the collected English works of Thomas Hobbes, p179 .
(2) Ibid P148.
(3) T. Hobbes, Leviathan P139 .
(4) T. Hobbes, Leviathan P147 .
(5) Ibid P147 .
(6) William Moles worth, : the collected English works of Thomas Hobbes, p. 153 .
(7) Ibid : p153

من أية التزامات[1]، ويعلل ذلك بعدم وجود عقد بين النخبة ورعايا الدولة ، ومرجع ذلك أن صيغــة العقد لا يمكن أن تتم حسب رأيه " إلا بين أفراد الشعب فيما بين بعضهم البعض وحسب ... "[2] . ولكنه يضع عدة امتيازات للنظام الملكى فهو عكس النظامين الآخرين حيث يتميز بعدة خصائص إيجابية وهى على النحو التالى :

١- يرى هوبز ثمة تطابق بين مصلحة الملك والرعية ويؤكد على ذلك بقوله : " فى الملكية تتطابق المصلحة الخاصة (الملك) والمصلحة العامة مع بعضها البعض. فالثروة والسلطة والجاه التى يمتلكها ملك ما، تنبع عن ثروة وقوة ومكانة رعاياه ...." ويستطرد فيقول : "... إذ ليس من ملك يمكن له أن يكون غنياً وذى جاه آمناً، فى الوقت الذى يكون فيه رعاياه فى حالة بؤس وشقاء ، أو أنهم نظراً للحاجة والتفكك ضعفاء وغير قادرين على خوض للحرب ضد أعدائهم "[3].

٢- تتميز الملكية وفقاً لهوبز بفاعلية اتخاذ الرأى والحسم فى صنع القرار وتبقى العملية فى النهاية بين الملك ومستشاريه .

٣- كما تتسم الملكية بأن الملك لا يسمع مشورة من حوله سوى فى الوقت أو المكان الذى يرغبه ، والموضوع الذى يود أن يسأل فيه ، والناس الذى يرغب فيهم وهو الذى يحدد الإمكانية أو المقام الذى يسمح فيه تنفيذ المشورة[4].

٤- ضمان الثبات الواسع والاستقرار فيما يتعلق بقرارات الملك حيث قرارات الملك غير معترض عليها لأى سبب من الأسباب[5].

أهم مآخذ هوبز عن النظام الملكى:

يشير هوبز إلى بعض الثغرات التى تؤخذ على النظام الملكى ، وهى كالآتى:

١- " من المساوئ التى يمر بها النظام الملكى هو عدم الكفاءة ، فالحكم ممكن أن يرثه طفل، والطفل لا يميز بين الصالح والطالح، وبطبيعة السن الذى فيها الطفل يستوجب أن يكون له وصى يدير أموره على أنه راعياً له ، ويريد فصله تماماً عن صالح الشعب يريد

---

(1) Ibid : P134.
(2) Ibid :P 154 .
(3) Ibid :P 173 .
(4) Ibid :P.P 174, 175 .
(5) Ibid :P 174 .

الحرية التى هى ضد مصالح الوصى الذى لا يعرف الشعب هل هو صالح أم طالح[1].

٢- كذلك النظام الملكى لا يحمى أصدقاءه ، ولا يستطيع أن يدافع عن نفسه أمام أعدائه بعكس النظام الجمهورى.

٣- النظام الملكى فيه الظلم، وهذا الظلم حتمية من حتميات هذا النظام ؛ لأنه يحرم أناس معينة من حقوقها حيث يوجد المقربين والمفضلين ، وهو نفس النظام الجمهورى يوجد مستشارى الشر حيث أنهم سيخدعون الحكام والناس بالخطب الرنانة ، كما يتقرب أصحاب الجاه للملك ويدفع هؤلاء الطموح والبحث عن الجاه "[2].

ورغم مساوئ النظام الملكى فالناظر إلى آراء هوبز حول أنظمة الحكم الثلاثة يستنتج أن هذا المفكر ينحاز انحيازاً كاملاً للنظام الملكى ويرفض النظامين الديمقراطى والأرستقراطى. فالسلطة من أبعادها الثلاثة المعروفة، التشريعية والقضائية والتنفيذية ، فنجد أن الملك وفقاً لنظرة هوبز يجمع بيده مجموع السلطات الثلاثة .

فالحاكم هو صانع القرار بكل أشكاله ومضامينه وهو الجهة المنفذة أيضاً فى الوقت الذى يشكل فيه شخصية الاعتبارى مركز الأحكام والقضاء. [3]

وعليه هوبز يرفض الفصل بين السلطات الثلاثة فى الوقت الذى يدعو إلى إطلاق سلطة الحاكم، أى يتصرف بمطلقية واسعة الحدود؛ ومرجع ذلك يرتكز إلى منطق الخيار لأفضل الحالتين ، أو بمعنى آخر تحديداً لأفضل الشرين، الحياة فى الحالة الطبيعية أو فى ظل سلطة الحاكم الواسعة جداً " فعلى الرغم من أنه بمقدور المرء أن يتصور النتائج الوخيمة لهذه السلطة اللا محدودة – كما يصورها لنا هوبز – إلاّ أن النتائج التى تترتب على عدم وجود هذه السلطة مطلقاً إنما هى أسوأ بكثير من ذلك ..."[4].

---

(1) T. Hobbes, Leviathan P 176 .
(2) Ibid :P 175 .
(3) Ibid :P 174 .
(4) Ibid, P190 .

جـون لـوك (*):

عاد النظام الملكى إلى انجلترا سنة ١٦٦٠ فعمل جون لوك على تقوية العلاقة بين الملك والكنيسة، ومن أجل ذلك أعاد الحياة إلى نظرية الحق الإلهى فى الحكم ونظرية الطاعة السلبيـــة ، وأولى النظريتين تجعل الملك ظل الله فى أرضه، والثانية توجب طاعته حتى على الذين يختلفون معه فى المذهب أو العقيدة، وقام حزب الأحرار بمحاولات كثيرة لتحديد سلطة الملك، ولتحرير النظم السياسية والدينية من سلطته الاستبدادية، ولكن حزب المحافظين الموالى للملك وقف فى وجه حزب الأحرار وعمل على إحباط ما يسعى إلى السياسة التى تقول أنّ الدولة نشأت نتيجة عقد، ورفضوا أن يكون للشعب حق مقاومة سلطان المستبد بهم من الحكام أو الخارج عن حدود السلطة المخولة له(١).

. ولما اعتلى العرش الملك جيمس الثانى وكان كاثوليكياً أعاد إلى البروستانت اتحادهم، وأعادوا النظر فى امتيازات الملك، فأتاحوا لحزب الأحرار أن يعاود نشاطه مرة أخرى، وانتهى الأمر بخلع جيمس من العرش وخلفه وليم ومارى ، وفى سنة ١٦٩٨ صدر قانون الحقوق الأساسية للإنسان، ولم تكن ثورة سنة ١٦٩٨ ثورة أحرار، بل كانت من آثار رجال محافظين وعمليين لم يكونوا يؤمنون بالنظام الجمهورى، أو بالنظريات التى تنادى بوجوب

(*) ولد جون لوك في عام ١٦٣٢ في مدينة رنجتون" wrington(**) " وسوميرست " somerest"(**) فـــي التاسع والعشرين من اغسطس ثم رحل إلى فرنسا سنة ١٦٧٢م وأقام فيها حتى عام ١٦٧٩م ولما عاد إلى انجلترا كان موضع ريبة من عائلة سيتورات الحاكمة فالتجأ إلى هولندا وظل بها عام ١٦٨٨م وفي ذلـــك العام عينه وورانج معتمداً للملكة للتجارة والمستعمرات ومات ١٧٠٤.

ولجون لوك العديد من المؤلفات منها الحكومة المدينة " الذي يعتبر دفاعاً فلسفياً عن مبادئ ثـــورة ســـنة ١٩٨٨ والتي تمخض عنها صدور قانون " الحقوق الأساسية للإنسان" والتي قام بها رجـــال محـــافظون وعمليون لم يؤمنوا بالنظام الجمهوري أو بالنظريات التي تنادي بوجوب المســـاواة التامـــة بـــين أفـــراد الشعب، ويعارضون مبدأ الحق الأهلي ويؤمنون بالملكية المقيدة. كذلك له "رسالة عن التســـامح " Letter on Toleration" والتي تناول فيها العلاقة بين الحكومة والكنيسة وبالإضافة إلى ذلك " مقالـــة خاصـــة بالفهم البشري " Essay concerning human understanding" والتي هاجم فيها الأفكار المجـــردة وأرجع كل المعرفة إلى التجربة – الحسية والإنعكاسية، كما نشر كتاب الحكمة من المسحية " وكان نشره في صيف عام ١٦٩٥فيه حلل لوك ماهية الدين المسيحي وخاصة ماهية المسيح في كونه هـــو المســـيح المنتظر. هذا فضلاً على تنوع خبرته حيث عمل بالسياسة والوظائف المدينة واشتغل بالدبلوماسية والطب والكتابة. أنظر كلاً من:

Richard Ashcraft, john lock critical assessments, London 1991, P.35 .

والحكومة المدنية وصلتها بالعقد الاجتماعي، بقلم جون لوك، الدار القومية للطباعة والنشـــر، ١٩٨٧م ، ص ٥، ٧ ؛ وحورية توفيق: الفكر السياسي من أفلاطون إلي محمد عبده ، ص ٣٨٠ ، ٣٩٦ .

(**) يقعان أقصى الغرب الإنجليزي على ساحل المحيط الأطلسي سوفيرست هي بلد الجبنة الشيدر حالياً .

(١) انظر د. بطرس بطرس غالي ، ودز محمود خيري عيسى : مدخل إلى علم السياسي ، ص٩٥ .

المساواة التامة بين أفراد الشعب، وكانوا يعارضون مبدأ الحق الإلهى ويؤمنون بالملكية وبنظام الحكم الأرستقراطى ، وقام جون لوك بتوضيح هذه النظرية حيث يقول: إن الحكومة بما فيها الملك والبرلمان مسئولة أمام الشعب ، وأن سلطة الحكومة مقيدة بالتزام قواعد الأخلاق وبالتزام التقاليد الدستورية والتمسك بالتعهدات التاريخية، وكان يرى أيضاً أن الحكومة ضرورة لابد منها وبما أنها وجدت لخدمة الصالح العام للشعب فهى تستمد منه حقوقاً ولا يمكن أن تنتزع منها هذه الحقوق(١).

وقد كان لوك يحقد أشد الحقد على الحكم المطلق ويتحرق عطشاً إلى نظام ترتكز فيه السلطة إلى رضا الشعب ، ومن هنا كان دفاعه عن ثورة ١٦٨٨ دفاعاً مجيداً على أساس أن جيمس الثانى أخل بشروط العقد الاجتماعى، ومن ثم فإنه يحق للشعب الثورة عليه وعزله ، ولم يقتصر أثر نظرية لوك السياسية على انجلترا فحسب بل إنها دخلت فرنسا وانتقلت عن طريق روسو إلى الثورة الفرنسية، كما دخلت مستعمرات أمريكا الشمالية وانتقلت عن طريق "صموائيل آدامز" وتوماس جفرسون على إعلان الاستقلال الأمريكى فى عام ١٧٧٦(٢).

حالة الطبيعية قبل التمدن:

هي حالة المساواة والحرية الكاملة والعقل الطبيعي، يعلم الناس إنهم جميعاً سواسية مستقلون عن بعضهم بعضاً ، والطبيعة لا تجيز الشر والتعدي على حقوق الآخرين ؛ لأنها ترخص لكل إنسان أن يحمي الضعيف من المعتدي وأن يقتص له منه، وهذا هو المعاقبة الطبيعية، ومن أبرز الحقوق الطبيعية للإنسان في حالة الطبيعة حق الملكية ، فالأرض كانت شائعة بين الناس ولكن العقل اقتضى استعمالها لتحقيق أكبر نفع مما تطلب التملك الفردي لثمار الأرض، ثم الأرض ذاتها وهذا التملك يرتكز على عمل الإنسان وتحد فيه قدرته على الاستهلاك، أي أن حالة الطبيعة حالة طيبة، والانتقال إلى حالة الجماعة يعني الانتقال من الطيب إلى الأطيب(٣).

فحالة الطبيعة كانت تنقصها القوانين التي تنشأ معبرة عن الرغبة العامة، والقضاة غير المنحازين وسلطة تتضمن تنفيذ أحكامهم وهذه العناصر تتوفر في حالة الجماعة، وكذلك فضل الإنسان الانتقال من الحالة الأولى إلى الحالة الثانية.

ونحن إذا نظرنا إلى فكرة القانون الطبيعي على أنها غير موجودة وجدناها مطابقة

---

(١) انظر : المرجع السابق ، ص ٩٦ .

(٢) انظر : د. صلاح الدين بسيوني رسلان : الفكر السياسي عند الماوردي ، ص ٢٥ .

(٣) انظر: محمد علي العويني : العلوم السياسية دراسة في الأصول والنظريات والتطبيق، الطبعة الأولى ، القاهرة، ١٩٨٨م، ص١٢٨.

للأفكار التي سادت أوربا في العصور الوسطى، وخلاصتها أن القوانين الأخلاقية أوسع مدى من القوانين الوضعية ، وأن القوانين الأخلاقية صالحة دائماً سواء طبقتهـا الحكومـة أم لـم تطبقها، ويلاحظ أن الفرق بين نظرية لوك ونظرية هوبز عظيم الأهمية ؛ لأن هوبز كان يرى أن الحكومة هي التي توجد القواعد الأخلاقية، أما لوك فكان على عكس ذلك يرى أن القواعد الأخلاقية كانت موجودة قبل أن توجد الدولة وتنشأ الحكومة، أما قوانين الدولـة فليسـت إلاّ اعترافاً بوجود هذه القواعد الأخلاقية ووسيلة لضمان تطبيقها(١).

وعليه حسب وجهة نظر لوك الحرية الكاملة والمساواة، في حالة الطبيعـة رخصـة مطلقة لا قيد عليها ، وإنما العقل الطبيعي ذاته يعلم الناس أنهم جميعـاً متسـاوون مسـتقلون الواحد عن الآخر، فليس لواحد أن يضر بغيره في حياته أو صحته أو ماله، فحالة الطبيعة عند لوك هي إذن حياة بهيجة ومطمئنة إلى حد معقول.

الملكية الخاصة :

حددت الملكية على أساس مدى ما يبذله الفرد من مجهود وما تتطلبه الحياة من راحة، ولا يمكن أن يستغل الإنسان مجهوده في إخضاع أو إتلاف كل شيء، كما أن متعته الخاصـة لن تستهلك سوء جزء ضئيل وعلى ذلك يستحيل على أي امرئ أن يعتدي على حق غيره أو يستبيح لنفسه امتلاك شيء متحدياً جاره الذي ما زال له الحق في هذا الذي امتلكه الآخر ، هذا الإجراء قد حدد ملكيات الأفراد بنسب معتدلة، بحيث لا يؤدي إنسان إنسان آخر، حدث هذا في العصور الأولى حين كان الانفصال عن القبيلة معناه ضياع الإنسان(٢).

ورأى لوك هذا لا يختلف عن نظريات العصور الوسطى التي كانت تعتقد أن الملكية الخاصة إنما جاءت نتيجة خطيئة البشر ، وقبل هذه الخطيئة كانت الملكية مشاعة بين الجميع، والملكية المشاعة هي الملكية الطبيعية، ويضيف لوك غلى ذلك أن الفرد له حق طبيعي في كل ما ينتج عن عمله، فالذي يقيم سياجاً حول قطعة من الأرض ثم يقوم بزراعتها في هذه الحالة يكون صاحب ملكية طبيعية لهذه الأرض.

ويقول لوك مضمناً الدليل في هذا السياق: ومن الممكن تطبيق هذا المقياس اليوم فـي العالم دون الإضرار بالغير، فإذا افترضنا مثلاً أن رجلاً – أو عائلة– تعيش في الحياة البدائية الأولى حيث كان أولاد آدم ونوح ، وندعه يقوم بزراعة بعض الأراضي القاحلـة الأمريكيـة فسنجد أن نصيبه – بالمقياس الذي رسمناه– سيكون ضئيلاً نسبياً، إن اتسـاع رقعـة الأرض

---

(١) انظر د. بطرس بطرس غالي والدكتور محمد خيري عيسى : مـدخل فـي علـم السياسـي، ص٩٦ ؛ والحكومة المدنية وصلتها بالعقد الاجتماعي، بقلم جوف لوك، ص٧٤.

(٢) انظر : بقلم جون لوك : الحكومة المدنية وصلتها بالعقد الاجتماعي ، ص ٣٨ .

ليس له قيمة بدون العمل الذي يعطيها أهميتها، مثلما يحدث في أسبانيا التـي يحـرث فيهـا الشخص ويروي أرضاً ليس له أدنى حق فيها دون أن يسأله أحد عما يفعله ، وهذا لمجرد أنه يشتغل في تلك الأرض، بل نجد السكان يهتمون بعمله هذا حيث يفلح أرضاً لم يكن ينتظر من ورائها نفعاً أو خيراً وأصبح يساهم في زيادة محصول القمح الذي يحتاجون إليه(١).

ويبدو أن لوك في آرائه هذه متأثر بالاستعمار الحديث في أمريكا فـي ذلـك الوقـت واستغلالهم للأراضي الهنود الحمر ، فالفرق شاسع عند لوك بين من يملك صـك الملكيـة(*) وبين فائدة استغلال الأرض ، لذلك يعتبر الأمريكي طالما قام باستغلال الأرض فالأرض له.

بمعنى آخر أنه كان مقتنعاً بأن إنتاج الفرد يتفوق على الإنتاج الجماعي، ثم أنه يعتقـد أن زيادة الإنتاج هذه التي ترفع المستوى العام للمعيشة في الدولة ، ومما يجب أن نتـذكره أن إقامة الأسيجة حول الأرض للتخصص باستغلالها قد زاد مـن مسـاحة الأرض المزروعـة ونهض بإنتاجها.

فهو يحلل ملكية الأرض من خلال العمل فهو يقول: إنَّ حق الملكية الخاصـة ينشـأ نتيجة للعمل، والعمل يعتبر بمثابة امتداد لشخصية الفرد في الشيء الذي بذل الجهد فيه ولذلك يجعله جزءاً من نفسه، وعلى ذلك فمنفعة الشيء مستمدة من الجهة الذي بذل في عمله (٢)

ولذلك يعد حق الملكية الخاصة من أهم الحقوق التي أولاها لوك أهمية فائقة وعنده لا يجب أن يتدخل أحد ولا حتى الحاكم أو الدولة في هذا الحق بأية صورة من الصور ، وبالتالي مجيء الدولة إلا لحماية هذه الحقوق وخاصة حقوق الطبقة الوسطى "Middle Class".

نظرية العقد الاجتماعي:

يتفق لوك مع هوبز في تأسيس المجتمع السياسي على وجود عقد اجتماعي انتقل بـه الأفراد من الحياة البدائية إلى حياة الجماعة ، وأن حالة الفطرة هي حالة حرية ومساواة، وأن هذه الحياة تجرى على أصول القانون الطبيعي تلزم الأفراد بحكـم كـونهم جميعـاً أحـراراً متساوين آلا يعتدي أحدهم على الآخر في حياته أو في حريته أو في ماله، فالإنسان في حالة الفطرة إذا لم يكن هناك مجتمع لا يعني أن يسودها قانون الأقوى، بل هناك قـانون طبيعـي سابق يسمو على جميع القوانين الاجتماعية ويلزم الناس في هذه الحياة البدائية، الجميع أحراراً

---

(١) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(*) لوك ينظر إلى الملكية على أنه حق مقدس فقد قيده بشرطين: شرط عدم ترك الشيء المملوك حتى يهلك، وشرط عدم احتكار سلعة معينة ، وكأن لوك يرى تحديد الملكية بالقدر الذي يسمح بتملك الآخرين لـنفس السلعة.

(2) Richard Ashcra ft, : john locke critical Assessments. P7.

ومتساوون ، ولكن الحرية ليس معناها أنهم يعملون كل ما يحلو لهم ، أو أن يشبعوا رغباتهم بجميع الوسائل، إذ أن القانون الطبيعي يمنعهم من ذلك وإلاّ قضوا على الحرية الطبيعية لكل منهم ويقول لوك : أنه توجد جماعة طبيعية بين الأفراد تسبق الجماعة السياسية، وهذه الجماعة الطبيعية لا تخضع لرئيس يحكمها ولكنها تخضع، لنواميس طبيعية فحالة الفطرة ليست حالة حرب كما تصورها هوبز، كما أنه لا تلازم بين الحالتين؛ لأن حالة الحرب تنشأ حينما يحصل اعتداء على حرية أو حياة أحد الأفراد الأمر الذي يمكن أن يتحقق في ظل الجماعة السياسية المنظمة كما يحدث في حياة الفطرة غير منظمة(١).

ولكن لماذا عقد الأفراد العقد الاجتماعي للانتقال من حياة الفطرة طالما أنها كانت حياة حسنة وفيها الحرية والمساواة؟.

يجيب لوك عن ذلك: أن الناس قد رغبوا في الانتقال إلى حياة أفضل فأقاموا الجماعة لضمان تنظيم الحريات التي كانوا يتمتعون بها في حياة الفطرة، ولضمان عدم الاعتداءات المحتمل وقوعها عليها، فحياة الفطرة لم يكن ينقصها سوى التنظيم، ولذلك لجأ الأفراد إلى التعاقد فيما بينهم لإقامة سلطة تقييم الحكم والعدل فيما بينهم(٢).

وهذا يعني عندما يقيمون السلطة يختارون الحاكم ويجعلونه طرفاً في التعاقد ، ومن ثم لن يكون الحاكم أجنبياً عن العقد كما يقول هوبز. فالعقد الاجتماعي له جانبان: الأول هو العقد الاجتماعي الذي ارتضاه الناس لتكوين المجتمع السياسي. والثاني: عقد الحكم الذي اتفقوا فيه أو بمقتضاه أن يولوا أحدهم السلطة العليا فنظرية لوك تضم عقدين وليس عقدا واحداً كما هو الحال عند هوبز(٣).

إن الأفراد لا يتنازلون عن هذا القسط من حقوقهم الطبيعية للملك أو السلطان أو الحكومة وإنما هم يتنازلون عما تنازلوا عنه للمجتمع بأسره ، ومن ثم يصبح المجتمع هو المنفذ الأول والموجه الأوحد للقانون ، ولعل لوك كان يريد بهذا أن يجعل المجتمع هو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة وأن يزيل من الأذهان فكرة السيادة المطلقة التي يتمتع بها الحاكم ، فالسيادة هنا رجعت إلى الشعب وإلى الشعب وحده (٤).

---

(١) انظر: د. ثروت بدوي : النظم السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة ، ١٩٧٥، ص١٣٣.

(٢) انظر: د. إبراهيم عبد العزيز شيحا : مبادئ الأنظمة السياسية، "الدول- الحكومات"، دار الجامعية، بدون تاريخ ، ص٨٢.

(٣) انظر: د.إسماعيل علي سعد : علم الاجتماع السياسي بين السياسة والاجتماع ، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الأولى ، الإسكندرية، ١٩٩٩م، ص١٦٣.

(٤) د. علي عبد المعطي محمد : فلسفة السياسية بين الفكرين الإسلامي والغربي، ص١٣٨- ١٣٩.

وعندما تكلم لوك عن العقد الاجتماعي لم يضف عليه تلك الصورة العامة التي وصف بها هوبز العقد الاجتماعي ، فلم يضع لوك تلك السلطة والسيادة والقوة التي تتازل عنها الأفراد في يد فرد أو هيئة ولكنه أودعها المجموعة؛ بالإضافة إلى ذلك فإنه لم يعتبر سيادة الجماعة السياسية وسيادة الدولة مطلقة، ولكنها يجب أن تكون قوية إلى الحد الذي يحمي القانون الطبيعي. (١)

ونظرة لوك إلى العقد تفترض قيام حكم الأغلبية ، فعند تنازل كل فرد عن بعض حقوقه في ممارسة القانون الطبيعي وتنفيذه فقد تنازل عنها للجماعة ، ولهذا فإن وجدت أقلية لا تقبل هذا التنازل فيجب أن ترضخ لإرادة الأغلبية ، ولهذه الأغلبية أن تستعمل القوة في إرغام الأقلية على قبول هذا التنازل " وحيث إنه لا يمكن أن يقوم أي مجتمع سياسي إلاّ إذا كانت لديه القوة على المحافظة على الملكيات ومعاقبة المعتدين عليها ، فهذا وحده هو دعامة المجتمع السياسي حيث يتنازل كل عضو فيه عن حقوقه الطبيعية ليضعها بين يدي الجماعة فتتولى هي حمايتها عن طريق القانون الذي تصوغه شاملاً ووافياً لحاجة المجتمع، فتعين الجماعة أفراداً يتولون مهام السلطة وتنفيذ القانون فيفصلون في الخلافات التي تنشب بين أفراد هذه المجتمع، سواء أكانت مطالبة بحق أم توقيعاً لعقوبة، مهتدين في ذلك بالقوانين الموضوعة، وعلى ذلك فالأفراد التي تجمعهم هيئة واحدة ويخضعون لقانون وسلطة شرعية عامة تفض المنازعات بينهم وتعاقب المجرمين، هؤلاء الأفراد يكونون مجتمعاً مدنياً فيما بينهم، أما هؤلاء الذين لا يجتمعون على شيء ثابت فهم من يعيشون في حالة الطبيعة حيث يباشر الرجل كافة السلطات التشريعية والتنفيذية بنفسه (٢).

ومن هنا يريد الناس البحث عن الوحدة في شخصية معنوية هي الدولة ، وجعل السلطة عامة في خدمة القوانين وذلك لتكوين كيان سياسي في دولة مدينة ومع تمتع الإنسان بحقوقه في دولة المدينة(٣).

وقد عرف لوك السلطة المدنية Civil Authority بأنها حق سن القوانين المصحوبة بالعقوبات والتي ترمي إلى تنظيم الملكيات الخاصة وحفظها واستخدام قوة المجتمع في تنفيذ هذه القوانين للمحافظة على الصالح العام، ولقد قال إن هذه السلطة لا يمكن أن تنشأ إلا عن

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٣٩ .

(٢) تعلم جون لوك : الحكومة المدنية وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي، ص٧٥.

(3) Richard, Aaron : John locke, Oxford University Press, Ionone, New York, Toronto, 1937, P287.

طريق الموافقة أو القبول ويجب أن يكون القبول من كل فرد على حدة. [١]

وذلك لأن السلطة المدينة لا يمكن أن تكون حقاً إلاّ إذا كان مستمدة من حق كل فرد في حماية نفسه وممتلكاته وحق السلطة التشريعية والتنفيذية في حماية الملكية هو الحق الطبيعي للفرد، وقد تنازل عنه للحكومة، ولا يمكن تبرير هذا التنازل إلاّ بكونه قد تم لكي يكون وسيلة أضمن لحماية الحقوق الطبيعية ، وهذا هو العقد الأصلي الذي عن طريقه كون الأفراد المجتمع والعقد الذي تم بين الشعب والأمير لإنهاء الحياة الفطرية.

لم ينقل هذه السيادة إلى الأمير أو الحاكم، ولكنه فوضه فقط في ممارسة مظاهرها باسم صاحبها الحقيقي وهو الشعب... وواضح كيف يؤدي منطق هذا التفكير إلى عزل الملوك عن حق السيادة والنظر إليهم مع غيرهم من السلطات الحاكمة على أنهم من عمال الشعب في خدمته طبقاً للشروط المقررة في عقد التفويض، فإذا خلوا بهذه الشروط وانحرفوا بسلطاتهم عن الصالح العام كان للشعب كل الحق في فسخ الاتفاق واسترداد التفويض[٢].

ومعنى هذه أن لوك كان يدافع عن نظام الحكم الدستوري ، وأنه كان يفرق بين الحكومة والدولة ويؤمن بوجود قوة تقف من وراء الحكومة وتراقب أعمالها وهي الشعب، فبقاء الحاكم في منصبه مرهون بإرادة الشعب وموافقته، أي أن سيادة الدولة ليس معناها سيادة الحاكم، ففي كتابه معاهدتين في الحكومة المدنية يتحدث في جزئها الأولى يحلل جون لوك نظرية الحق الملكي المقدس الذي ينادي به روبرت فليمر والذي اعتبر أن الأب هو الملك وأن الشعب هو الأبناء من منظور علاقته روحية ، وقد سخر جون لوك من هذا التشبيه ؛ لأنه اعتبر هذا النوع من الحكومات الدينية حكومات مؤقتة وليس لها عمر تعيش فيه ، وأن هذا الحق الذي تنادي به ليس حق بالمعنى المعروف في الدولة الحديثة.

أما في جزئها الثاني فقد استوحي جون لوك نظرية العقد الاجتماعي من توماس هوبز ولكن مع اختلاف الاسم ، ومع ذلك كان جون يرفض هذه النظرية ؛ لأنها كانت تؤمن بتقييد سلطات الملك لصالح الجمهور العام، فالحقائق والوقائع تسير عكس مسار ما يشتيه الإنسان، حيث يرى لوك أن نظرية هوبز من الممكن أن تكون سليمة في حالة أن يكون المجتمع

---

(١) Ibid, p. 288 .

(٢) انظر د. محمد عبد الله أبو علي وآخرون : دراسات في علم الاجتماع القانوني والسياسي ، دار المعارف، مصر، ١٩٧٥، ص٣٠٤، ٣٠٥.

السياسي صاحب السلطة أمام الملك وأن تكون السلطة ليست سلطة ملكية. [١]

فالحكومة عند لوك وسيلة لحماية الجمهور والثروة وكذلك تحقيق الحكم الصالح، وعدم استعباد الناس، فليست الحكومة هي سيدتهم المطلقة، بل هي من صنعهم وهم الذين يقومون بتعديلها في حالة الفساد ولكن الحكومة هي صاحب الإرشاد ولكن ليس معنى ذلك أنها أفضل حتى لو كانت هي السيد أو الأب في منظور البعض، فقد تم انتخابهم من الشعب لكي يكونوا مسئولين عن حكمهم، حيث أن قوتهم وسلطانهم مخصص لخدمة المساواة ، وجعل الرعايا على أنهم أخوة لكي تحقق ما عجزت عنه الطبيعة من توحيد البشر[٢] ، هذه هي الوجهة المنطقية التي تبناها جون لوك في نظريته السياسية، كما أن جون لوك في نقده لفليمر والذي لم يحتاج العناء الشديد منه لكي ينفذه ، حيث يرى فليمر إلى سيدنا آدم -عليه السلام- على أنه السيد المطلق على زوجته السيدة حواء عليها السلام ، وأن هذا هو العالم بأسره ، وبالتالي فالملوك أحفاده وراثين هذه السيادة، ويعترف لوك أن فليمر لم يثبت صحة حديثه الذي أشاع على سيدنا آدم – عليه السلام- فهو ليس سيادة على حواء وعلى أولادها ، إذ يقول أنه صحيح أن حكم الآباء طبيعي ولكنه لا يتسع على الإطلاق ليشمل أهداف الحكم السياسي واختصاصاته، فسلطة الأب لا تصل بأي حال إلى ممتلكات الابن الذي يعتبر وحده صاحب الحق للتصرف فيها، فالسلطة السياسية هي تلك السلطة التي كان يملكها كل شخص في حالة الطبيعة ثم سلمها إلى المجتمع، ومن ثم إلى الحكام الذي نصبهم المجتمع على نفسه بشرط صريح أو ضمني هو أن تستعمل هذه السلطة لمصلحة أفراده وللمحافظة على ممتلكاتهم، والأصل الوحيد لهذه السلطة هو التعاقد والاتفاق والقبول والمتبادل بين أولئك الذين تتكون منهم الجماعة[٣].

كما يوضح لنا السلطة الاستبدادية وهي سلطة تحكمية لشخص على آخر في أن يقضي على حياته وقتما يشاء ، ويتمتع بتلك السلطة السيد -لمصلحته الخاصة- على أولئك الذين جردوا من كل ما يخصهم . كما يصمم فليمر على وجود هذه السلطة المطلقة الذي ورثها أبونا آدم لأبنائه الملوك الإنجليز الأبرار ، حتى ما وصلت لابنه تشارلز الثاني وهذا ما يعتبره لوك نوع من الحديث الخرافي الذي ليس له دليل[٤].

فكل مسئول أن يتنازل عن مصلحته الخاصة في سبيل تحقيق المصلحة العامة فإنه

---

(١) Richard aaron: john locke, p. 270,271.

(2) Ibid,p.271

(3) Ibid p274.

(4) Ibid p279.

ليس إخضاع بل عقد اجتماعي، وهذه مسئولية يجب أن يعترف الإنسان ما هي حقوقه ؟ وما هي واجباته ؟ ومن هذا الاعتراف ستكون القوة الحقيقة للمجتمع وللدولة . فدولة الطبيعة ليس عندها القدرة أن تحدد ماهية القوانين أو حتى ما هو الصحيح من الخطأ أو حتى القدرة على الفصل بينهما ومن هنا فالقانون الطبيعي ليس قانون مقدس(١).

وظيفة الحاكم :

تكمن مكانة الحاكم في أنه أحد طرفي العقد ، ولا يحق له البقاء على عرشه إلاّ ما دام موفياً لشروط العقد محافظاً على حقوق الأفراد، ما دام الملك أو (رئيس الدولة) محترماً لنصوص ميثاق التعاقد مع أفراد الشعب، ساهراً على تنفيذها بدقة ، فإن الأفراد هنا ملتزمون له بالطاعة في مقابل ذلك وإذا قصر أحد الطرفين في التنفيذ أصبح الطرف الآخر في حل من التزاماته(٢).

فالعقد هنا يؤمن بالازدواجية الذي يراها لوك أنه اندماج شخصين مادين هما الحكام والمحكومين في شخصية معنوية هي الدولة ، كذلك هو وحده مجتمع يعيش في إقليم واحد لكي يتحقق بين أفراده الأمان والطمأنينة ، فالحاكم لا يقف في مصلحة شعبه وهو واحد منهم بل يعمل على تحقيق السعد لهم . فخضوعهم للحاكم لا يكون إلا عن رضا واختيار وليس عن جبر واضطرار، وليس من المتصور أن يرتضوا الخضوع لحاكم مستبد أو يقبلوا الحكم المطلق لأنه غير مشروع(٣).

فالهدف أو الغاية من العقد عند لوك اقتضت أن يكون الجميع أطرافاً فيه بما في ذلك أعضاء الهيئة الحاكمة ليلتزموا به جميعاً، إنَّ الناس لم يتنازلوا عن حرياتهم وحقوقهم الطبيعية وإنما عن ذلك اللازم منها لحماية مصالحهم والمحافظة على ممتلكاتهم ، فالأفراد لا يتنازلون عن حقوقهم إلاّ بالقدر الذي يتيح للسلطة العامة أن تقوم بواجباتها في حدود التعاقد المبرم أي بمعنى الغرض العقد الاجتماعي صيانة الحقوق الطبيعية وليس فحوها لمصلحة الملك كما يذهب هوبز.

أسباب الثورة على الحاكم :

يرى جون لوك أن هناك العديد من الأسباب التي يحق للشعب بمقتضاها أن يقوم بثورة أهمها:

١- إذا استبدت السلطة وجنحت إلى الحكم المطلق(٤).

---

(1) Ibid, p278.
(2) Ibid, p273.
(3) John locke: Essay concerning of ciril government, London, 1690, p90.
(4) Russell B, History of western philosophy, George Allen and Unwin Ltd. Londone Great Britain 4 th. Imp, 1954, p.655.

٢- عدم محافظة السلطة التشريعية على الأمانة التي وكل إليها الشعب صيانتها وعجزها عن حماية حريته وحقوقه الطبيعية وتحقيق خيره العام(١).

٣- إذا حول الملك الدولة إلى حكم أوتوقراطي ينتخب نواب الشعب دون إرادة الشعب ، وأن يتجاهل حقوق وواجبات سلطته ، وأن يعمل على تقييد حرية شعبه وجب في مثل هذه الحالات عزله ؛ لأن ملك مثل هذا سيكون طاغية سيهدد النسيج العام للمجتمع السياسي الذي يعيش فيه(٢).

٤- في حالة عمل الملك على تغيير مركز السلطة التشريعية بحيث يأخذ شخص أو أكثر على عاتقه أن يضع قوانين بدون تكليف من الشعب فإنه يسن قوانين لا سلطة له في سنها ومن ثم فالناس لا يكونون ملزمين بطاعتها ولذا يكون للشعب الحق في أن يقاوم السلطة الحاكمة ويخلعها، ويقيم لنفسه مشرعاً جديداً كما يتراءى له(٣).

٥- وجوب الطاعة بين الرعية للحاكم ، لكنه اعتبر أن الرعية هي أولياء الأمور ، وأنهم الرقباء على الحكام وعليهم أن يعاقبوا حكامهم في حالة سوء استخدام السلطة، وقد أقر لوك حق المقاومة. (٤)

٦- من حق الناس إذا أهملت حقوقهم واستغلوا حقهم الثورة وحتى لو اعتقدوا ذلك، لكن لوك اعتبر أن هذا آخر حل في ساعة العجز ، وإن يكون الظلم ملموس مما يعني انحلال سياسي آخر للحكومة هو فقدان الثقة فيها أو التعديل النظام التشريعي فيها يتم فقدان الثقة من خلال اللعب بالتشريع مما يعمل على انهيار الدستور السياسي للدولة(٥)، فهذا التشريع سينهار مع خروج الناس عن القانون في الوقت نفسه لن ينتهي المجتمع بل سيقوم بالثورة على هذا الوضع الفاسد ويقوم بإنشاء دستور جديد، ولكن للأسف الشديد سيعمل هذا التغيير على انهيار المجتمع السياسي عموماً شعب ودولة، ولن يوجد أي رد فعل يقوم بالاتزان ؛ لأن هذا يحميهم في الجور والغش أو اللعب بهم من قوة أجنبية تعمل على علاج هذه الفوضى بالشر.

ومن هنا لن يكونوا عبيداً أو حتى مقيدين بالسلاسل ويعيشون كطائر حر طليق(٦)، من

---

(1) Richad AARon : John locke, , p.282.

(2) Ibid, p282.

(3) Ibid, p.282.

(٤) Locke: Essay concerning the true origiz Extent and of civil Government (London: Allen and unwin, 1960) p: 151.

(5) Ibid, p. 77 .

(6) Ibid, p78.

هنا يحث لوك على عدم التعجل في هذه المطالبة فالخوف من وقت لا يصلح فيه المطالبة بالحق أو الهروب من الواقع الأليم، وهو الذي كان يقلق لوك في هذا الشأن.

ومن هنا يحث لوك على عدم التعجل بل يجب أن تكون الأوضاع كما هي عليه ، ولكن يدرب على روح المقاومة لتقبل التغيير وفي حالة انعدام الحق يجب أن يكون متأهب للخروج عن الطاعة لهذا النظام الفاسد(١).

ومن هنا يشبهم في هذه الحالة بأفراد المجتمع القبلي، فقد علم الرجال ما هي حقوقهم وكيفية الدفاع عنها، وكأن هذا مشروع تقادمي، على اعتبار أن الناس من حقهم الثورة دون أي سند قانوني" ومن هنا دخل جون لوك في تناقض في وصف الناس مع النظرية السياسية، فقد رغب الناس في أن يكونوا على حالة مختلفة عما هو يحلم به، ومن هنا اعتبر الفردية حق يجب الدفاع عنه بدلاً من الأنظمة السياسية من أبوية وديمقراطية وأوتوقراطية...الخ.

أشكال الحكومات عند جون لوك:

يعرف لوك الحكومة أنها: تلك الهيئة التي تتولى تحقيق الأمن والسلام للمجتمع وهي التي تعمل على تحقيق الغايات التي أقيم من أجلها هذا المجتمع وهي حماية الحقوق الطبيعية للأفراد(٢).

وعليه فالاتفاق على الأقل ينبغي أن يكون فيه نوع من العقلانية والرغبة في التضامن ويتطلب الهدف من السلطة الشرعية في المجتمع ، فالانتقال خالة الدولة من النظام القبلي "الأبوي إلى النظام السياسي والإيمان بالفكر المجتمعي" هو الأيمان بالتنسيق بين أفراد المجتمع في اتخاذ القرار حتى لو كان هذا صادر هو الحاكم" ومع ذلك فهذا غير كاف من وجهة نظر لوك للاتفاق للصراع أما بالاغتصاب أو بالعدوان لكنها على الأقل مطلوبة في المراحل الأولية(٣).

ميزة المجتمع المدني هى تجنب التحيز الذي كان يسيطر على الفرد في حالة الطبيعة عندما يفصل في قضاياه الخاصة إلى جانب علاج هذا التحيز وذلك بإيجاد سلطة عامة يلجأ إليها كل فرد وتتولى عنه مهمة فض المنازعات والفصل في الخصومات ، وفي نفس الوقت تلزمه بالخضوع لأحكامها وهذا ركن هام في قيام المجتمع المدني، يفتقر إليه هؤلاء الذين يخضعون لسيطرة الحاكم المطلقة(٤).

---

(1) Ibid, p77.

(٢) د. فضل الله محمد إسماعيل : من أصول الفكر السياسي، ص٢٨٨.

(3) Richard Asheraft: john locke: Critical Assessments, p74.

(٤) انظر: بقلم جون لوك: الحكومة المدينة وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي، ص٧٧، ٧٨.

كما تعمل الحكومة حسب وجهة نظر لوك على تحقيق التوازن بين مصالح الأفراد، ومن هنا يمكن القول إنّ الحكومة المطلقة لا يمكن أن تكون شرعية ولا يمكن اعتبارها حكومة مدينة، لأن رضى البشر بالحكومات المطلقة أمر لا يمكن فهمه، فكيف نتصور أن يريد الناس أن يضعوا أنفسهم في وضع أسوأ مما كانوا عليه في حالة الطبيعة الأولى.

لذا الحكومة عند لوك تكونت بعد أن تكون المجتمع، لذا فإن من أهم واجباتها أن تقوم بسن القوانين التي تحافظ على مصالح الشعب – الذي اختارها– وما يقتضيه ذلك من فرض العقوبات اللازمة لردع من تسول له نفسه الخروج على القوانين أو الأضرار بمصالح الشعب.

وعليه يحدد لوك أشكال الحكومات وفقاً لمركز السلطة التشريعية ، حيث يؤكد لوك على أن السلطة التشريعية هي السمة المميزة للحكومة فهي التي تقرر سلطة الموت وسلطة العقاب الجزائي كما أن لها الحكم ولها التنفيذ له . (١)

ومن المتعارف عليه أن الحكومة لها السلطان الأعلى، حيث الحكومة هي السلطة المركزية ولا تعلوها سلطة أخرى، وذلك للحفاظ على مصالح الناس التي تقوم بها لكي يتمتع الناس بثمار أعمالهم في أمان يجب أن تكون الحكومة قوية ، ولكن لا تكون هذه القوة قوة مطلقة يجب أن يمارس هذا السلطان خدمة لأغراض الناس.

فهي على الدوام – في المقام الأول– تحقق ما هو مطلوب منها ، أو ما نتوقع أنه مطلوب منها، فالحكومة عليها أن تحقق الأغراض الخاصة للشعب وهي حسب وجهة نظر لوك (الحياة – المال– الصحة – متطلبات الجسم – التملك– الحرية – الأرض– المنازل– الأثاث... الخ) (٢).

وعليه إذا كان المجتمع ككل يحتفظ في يده بوظيفة وضع القانون، ويكتفي فقط بتعيين حاكم أو هيئة حاكمة لتنفيذ القانون فإن الحكومة تكون ديمقراطية Democracy.

وإذا وافقت أغلبية المجتمع عن طريق الانتخاب على اختيار هيئة حاكمة فإن شكل الحكومة يكون أو الاوليجاركى oligarchy.

أما إذا وافقت الأغلبية على تعيين حاكم واحد أو ملك فإن شكل الحكومة يكون موناركياً monarchy.

ويرى لوك أنْ النظام الديمقراطي ليس هو النظام الوحيد الشرعي ، بل يمكن أن يصبح كل من النظامين الموناركي والألوليجاركي شرعياً إذا ما اعتمد في قيامه على موافقة

---

(1) Richard –As heraft, john locke: critical Assessments p.32.

(2) Ibid, p. 33 ..

الشعب أو على موافقة الأغلبية، أما إذا لم يعتمد أي من النظامين على موافقة الشعب فإنه سيفقد شرعيته حيث أن الشعب هو صاحب الكلمة العليا في البلاد(١).

كما يعتبر لوك من الحكمة أن تكون الشئون الخارجية ضمن سلطان الملك صاحب القوة التنفيذية كما كانت عليه في الماضي، ولكن تفصل السلطة التشريعية عن التنفيذية ، ولكنه يرى أن هذا الفصل يتم عن طريقين هما : **الأول:** أن يكون للقانون سيادة فوق البشر لكي لا تسول لأحد منهم أن يحتكر القانون بمفرده. **الثاني:** أن تكون الحكومة صاحبة السلطة التنفيذية وتترك التشريع لأعضاء جمعية تشريعية مع الاحتفاظ بالإشراف عليهم. ولهذه الأسباب يعتبر لوك الدول المتحضرة والحكومات المنظمة هي التي تؤمن بهذا المبدأ(٢).

فالسلطة التشريعية مهما كانت على قدم الوثاق إلا أنها من الممكن أن يتمرد عليها الشعب، ولكن سيحدث النجاح إذا علمنا ما الشعب ؟ وما المحكوم عليه ؟ بمعنى أن الشعب الحاكم من الممكن أن يتحكم في السلطة التشريعية ولكن بعد أن تنازل عن حريته المطلقة في سبيل تحقيق السلطان التنفيذي للحكومة، ولذلك قاسم لوك الاثنين في حضور الجلسات التي تنعقد في المجلس التشريعي، وأعطاهم الحق في حل المجلس التشريعي ، وأعطاهم صلاحيات تشريعية تفيدهم بأن يكونوا أصحاب السلطة الحقيقية. (٣)

فجون لوك لا يقلل من السلطة العامة في الدولة ، وهنا لوك يختلف عن هوبز الذي يقر بأهمية السلطة التنفيذية ويعترف أن لها سلطان أعلى من باقي السلطات العامة الأخرى ، من هنا هوبز يقر بالاستبداد دون قصد، أما لوك فهو يقصد أن يكون الدستور هو الأساس للحفاظ على حرية الفرد في المجتمع وحمايته من الطغيان؛ ويعتمد لوك من خلال نظامه السياسي أن هذا تقييد لسلطة ما ولكن دون التنازل نهائياً عن سلطانها ، بل لها حق الإشراف على هذه السلطات العامة، كما يعتبر لوك كل السلطات مشتقة من السلطة التشريعية أو تابعة لها على الأقل، والملكية سلطة مطلقة ولكن لوك حللها إلى خارجية وداخلة.

كما أن نهاية الحكومة بعد وجودها لا يعني نهاية الكيان السياسي ، ومن هنا تعود السلطة التنفيذية في يد الشعب صاحب السلطة التشريعية التي يبنيها مرة أخرى بعد أن هدمت، فالشعب هو الذي أعاد السلطة العليا وليس غيره(٤).

---

(١) انظر: د. فضل الله محمد إسماعيل : من أصول الفكر السياسي، ص٢٨٨- ٢٨٩.

(2) Richard AARon. John locke, p280.

(3) Ibid, p. 281, 282 .

(4) Ibid p281, 283.

يتضح لنا مما سبق ..

أولاً : تحليل لوك عن العقد الاجتماعي والدولة أو الحكومة كان بعيداً عن وضعية الشرائح الاجتماعية في الواقع ، فالفرد عنده ليس الفرد في الواقع فهو في خياله فكان يحلل كل شيء بشكل مجرد دون الدخول في علاقات عامة وكذلك الدولة في الخيال، لكن المجتمع في الحقيقة يكافح من أجل حريته وعلى الحفاظ على حياته وعلى ثرواته وليس أكثر من ذلك مهما كان هذا المجتمع يتمتع بالحرية والاستقلال، وكذلك حتى في المجتمع المدني أو السياسي فهو لم يعود إلى أصل الأشياء فهو لم ينظر إلى الأسرة أو القبيلة أو العرف أو العادة في المجتمع في تحليل أموره ومن هنا كانت آرائه حالمة أو خيالية لأنه اعتبر المجتمع السياسي موجود مع أنه لا يملك المقومات لوجوده وهذا ما أوقعه في الخطأ.

ثانيا : من ضمن الأشياء التي وقع فيها لوك الفردية التي جعلته حالماً دون النظر إلى واقع الأمور في العلاقة بين الفرد والمجتمع وكانت فلسفته تدور حول هذه النقطة والذي ظهرت لنا في الثورات على السلطة العامة، فهو كان ينظر من هذا المنظور إلى القانون الطبيعي على الرغم من أنه كان منطقياً في نظرته إلى دولة الطبيعة، لان رأي أن عنصر الإلزام موجود في القانون وهذا لم يتوافر في القانون الطبيعي، من هنا رأى أن القانون المدني يحقق ذلك وهو العقاب والثواب وهذا ما أراه شخصياً ضد حرية ورغبة الإنسان، من هنا ضاعت الحرية في مقابل الطاعة، ولكن نعود ونقول أن لوك لم ينظر إلى هذه المسألة بل اعتبر أن الطاعة هو احترام لا عبودية للسلطة العامة ولكن ما معرفة الدافع سيجعلنا نسعد ونحن نطيع، ولكن لوك لم يستطع أن يلمس هذا التوتر في فلسفته وأن كان يعتد بحديثه، ولكن المنطقي أن نعيش في ظل قانون سليم وحرية دائمة، فالحرية في ظل حكم عادل يجب أن تتم من خلال قوة تشريعية ومن إرادة واعية وحرية واعية ترفض الحكم المطلق الذي يقيد سلطانها من الأرض فالقيود مطلوبة بوصفها القانون المنظم للفرد ولكن مع إيمان الفرد بالحرية.

وقد يتبادر إلى الذهن ما هو التناقض بين الوعي الإنساني والقانون المدني؟ هل توجد حرية فردية ساعة طاعة القانون؟ هل توجد علاقة بين الفرد وبين القانون المدني الذي ينفذ من خلال السلطة التشريعية؟.

الحقيقة إنَّ لوك لم يطرقها، هل يستطيع الفرد أن يختار حتى وهو حر يحترم القوانين؟ لوك ينظر على أنه حر لأنه احترام القوانين بناء على عقد بينه وبين الدولة، ولكن لوك لم ينظر إلى هذه المشكلة بعين الاعتبار ، فمن المؤكد أن العقد سمة للمجتمع الديمقراطي الذي يحلم به لوك وكذلك الاعتراف بأن الفرد صاحب السلطة في بلده وكذلك وجوباً للاعتراف

بالنظام الديمقراطي ، فالخلاف بين الأفراد مختلف تماماً في الخلاف بين أعضاء المجتمع السياسي، وفي الحالة الأخيرة لن يكون التمثيل السياسي سليم ، لأن كل فرد رأى في نفسه الكفاءة وهذا يتعارض مع فكرة العقد الاجتماعي، وعليه نقول: أن لوك لم يبحث جيداً في العلاقة بين الفرد والمجتمع فهو لم يحقق في أمر الفرد في نظريته السياسية فهو قام بالتضييق على السلطان الحكومي لحساب الفرد دون التحقق في الأمر، ولكن يجب أن يكون الفرد مضيق عليه لكي يطيع ولا تترك له الأمور سدى، وعليه وجب التحقق في ماهية المجالات التي يكون الفرد فيها حراً فمثلاً الفرد حر في أسرته أو في عقيدته ولكن لا يتدخل في حريته الآخرين ومن ضمن حريات الفرد اختيار رغباته واختيار مهنته.

فلوك ينظر من جهة أخرى أن الحكومة أداة لتحقيق منافع البشر وهذا في حالة المجموع وليس في حالة الفرد، لم يدقق جون لوك في مسألة حرية الفرد بعناية ولم يتحدث عنها إلا في حالة كتابة العقد الاجتماعي فقط دون النظر في حالات أخرى فهو يقبل المبدأ القائل : المنفعة قبل المنفعة الخاصة، فهو يخاف من تدخل الحكومة في نشاط الفرد، ولكنه مع ذلك كان يقبل تدخل الحكومة في النشاط الاقتصادي لدى الأفراد حتى لو وصل هذا الأمر إلى المنع، ولكن لا يكون ذلك للفرد بل يكون للصالح العام ؛ لأن الحكومة تخدع المجموع لا الفرد فالدولة لصالح الفرد وليس الفرد لصالح الدولة.

ثالثاً : كذلك لوك تحدث عن الحالة الطبيعية وهي حالة يسودها السلام والأمن ثم تحدث عن المرحلة الثانية وهي التي تسودها رغبة متبادلة من جانب كل إنسان لتدمير الآخر والتي يسميها لوك باسم حالة الحرب ، وهي تشبه الحالة الطبيعية عند هوبز حيث يرى لوك أن حالة الحرب هذه تنشأ نتيجة أن الغالبية العظمى من الناس لا يحترمون الحقوق الطبيعية للآخرين وهنا يظهر لوك متناقض مع نفسه فكيف يشير على أن حالة الطبيعة حالة سلام وطمأنينة ثم يعود ليقرر أنها حالة تسودها رغبة متبادلة من جانب كل إنسان لتدمير الآخر.

ويمكن استنتاج الآتي وفق رؤية لوك :

١- حالة الفطرة الأولى عند لوك حالة : سلام وحسن نية ومعونة متبادلة ومحافظة متبادلة على الذات فهي إذن حالة اجتماعية، وهي محكومة بقانون الطبيعة الذي يلتزم به كل شخص، ومحكومه أيضاً بالعقل الذي هو ذلك القانون، يعلم الجنس البشري كله، الذي لا يملك إلاّ أن يستشيره ، فالكل متساوون ومستقلون فلا ينبغي لأحد أن يؤذي الآخر في حياته ولا صحته ولا حريته ولا ممتلكاته.

٢- ينشأ المجتمع بموجب عقد اجتماعي وفق خصائص معينة أبرزها:

- يدخل جميع الأفراد – وهم أحرار متساوون– في عقد برضاهم، يتنازلون فيه عن حريتهم الطبيعية، ويتوحدون في مجتمع يضمن لهم الحياة المريحة والأمن والسلام..

- الذين دخلوا العقد ينبغي أن يوافقوا على أن يحكموا بقرارات الأغلبية وحكم الأغلبية ضروري فالذي (يحرك المجتمع هو رضا أفراده فقط) [١]

٣- يعتقد لوك بأن توقيع الإنسان على العقد إنما سببه الحفاظ على ممتلكاته[٢].

٤- إن إنشاء المجتمع الجديد عمل إرادي بحث حتمته ظروف المجتمع البدائي، فهو لم يفرض من جهة ما بل هو انعكاس لحرية الإنسان ورضاه، وتخلي الأفراد عن حالة الفطرة هو ضمان حماية ثلاثة حقوق طبيعية هي حق: الحياة، الحرية، والتملك[٣].

٥- يعتقد لوك بأن المجتمع هو الأكثر أهمية والأطول بقاء، وتدميره يتم بفعل قوى خارجية بسيف المنتصر (الذي يقطع المجتمع إرباً) على حد تعبيره، بينما حل الحكومة يتم عادة من الداخل إن هي أخلت بواجبات الأمانة التي فوضها الشعب لأدائها أيضاً، وهذا ما يدفع المجتمع إلى منح الثقة إلى حكومة أخرى[٤].

وأخيراً نقول كما قال الدكتور عبد الرحمن خليفة: "لقد ظلت مبادئ لوك النبراس الذي يهتدى به قادة الثورة الأمريكية بل أن توماس جيفرسون الذي كان نصيراً للحرية مؤمناً بنظرية لوك، كان يتخيل ذلك وهو يسوق عباراته التي أثرت عنه من أن شجرة الحرية لا بد وأن تروي من وقت لآخر بدماء المواطنين والحكام الطغاة"[٥].

---

(1) Harmon, M. judd, Political thought, new york mc Graw Hill Book, Co., 1964, p226.

(٢) سباين، تطور الفكر السياسي، ص714 .

(٣) د. محمد طه بدوي : رواد الفكر السياسي الحديث وآثارهم في عالم السياسة، الإسكندرية: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ١٩٦٧م، ص١٠٨-١٠٩.

(4) Ebenstein, William, Great political: ٣rd, Ed. New Delhi: Oxford lbn publishing Co, 1972. pp 391-392.

(٥) د. عبد الرحمن خليفة : مقالات سياسية ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٥، ص١٧٣.

جان جاك روسو (١٧١٢ – ١٧٧٨م) (•)

حالة الطبيعة عنده ينطلق روسو في توضيح مفهوم العقد الاجتماعي من الحالة الطبيعية الأولى التي كان يعيش فيها الأفراد على قدم المساواة ، وتنقسم حالة الفطرة الأولى بالنسبة لروسو بالقناعة والاكتفاء الذاتي وتحكيم العاطفة.

ويقصد بالطبيعة أو الفطرة ما جبل عليه الإنسان أول خلقه من غرائز وإحساسات والإنسان طيب بطبعه وأن السعادة ترجع للناس إذا استمعوا إلى الطبيعة ورجعوا إلى وحي الطبيعة الأولى واتبعوا ما تدعوا إليه من البساطة والسذاجة "أرى عند تصوري الإنسان كما لابد قد كان حين أبدعته يد الطبيعة حيواناً أقل في قوته من البعض وأقل في خفة حركته من الآخرين، ولكنه مرتب في مجموعة على شكل أقرب لفائدته من أشكالهم جميعاً، وأراه جالساً يتناول طعامه تحت شجرة بلوط ويشرب من أول غدير يصادفه ويجد مرقده عند جذع الشجرة

• ولد جان جاك روسو في الثاني عشر من يونيو لعام ١٧١٢ بجنيف، توفيت والدته بعد ميلاده بزمن قصير فتولت رعايته عمته وخاله، اتجه للعمل مع نحات وهو في سن الثالثة عشر من عمره ولكنه بعد ثلاث أعوام اتجه للعمل كسكرتير مع مدام لويس دي وارنز "louise de warens" وكانت سيدة مؤسرة ومحسنة ثم رافقها بعد ذلك في عام ١٧٤٢م انتقل إلى باريس وعمل كمعلم موسيقى وناسخ موسيقى وسكرتير سياسي ثم أخذ يتقرب للموسوعي الفرنسي دنيس ديدرو Denis Diderot الذي كان يكلفه بكتابه مقالات من أعلام الموسيقى في موسوعته، في عام ١٧٥٠م حصل على جائزة أكاديمية ديجون في مقالة محاضرات عن العلوم والفنون، وفي عام ١٧٥٢م تم عرض أول عمل أدبي له وهو عراف القرية، وفي عام ١٧٥٥م أصدر له مقال عن التفاوت بين الناس الذي ترجم عام ١٧٦١م، وقد عرض بأن العلم والفن والمدينة الحديثة هي التي امتدت البشرية والفطرة التي بداخلنا ، فالدولة الأخلاقية أفضل من الدولة المتمدنة، وكان لروسو بلاغة خطابية جعلت على عداء مع الفيلسوف الفرنسي الشهير فولتير الذي كان يكن له عداء في عام ١٧٥٦م ترك روسو باريس وانتقل مونمورنسي Montmorency حيث كتب قصته جولياً أو هيلويز الجديدة (التي كتبت في عام ١٧٦١ وترجمت في عام ١٧٧٣م) ثم يأتي عمله الشهير في عام ١٧٦٢م العقد الاجتماعي الذي يعد أبعد مؤلفاته صيتاً وأكثرها شيوعاً وانتشاراً ، وقد خلع عليه مؤرخو الفلسفة اسم "انجيل الثورة الفرنسية" وسماه آخرون "دستور الثورة الفرنسية ؛ وذلك لما يتضمنه من آراء واتجاهات سياسية ساعدت على انفجار مراحل الثورة التي كانت تغلي في قلوب المجتمع الفرنسي وفي نفس العام كتب مؤلفه أميل الذي شرح فيه أسلوب جديد للتربية يؤكد فيه على أهمية التعبير بدلاً من الكبت لإنتاج طفل عاقل يؤمن بالفكر الحر، ثم ارتحل إلى انجلترا وأكمل أول أعماله في علم النبات الذي تم نشره في عام ١٨٠٢م، ثم عاد إلى فرنسا في ١٧٦٨م تحت اسم مستعار هورينو، وفي عام ١٧٧٠م أكمل عمله الكبير الاعترافات الذي طبع أعوام ١٧٨٢، ١٧٩٠م التي احتوت كل حياته من صراعات عاطفية وأخلاقية، ثم مات في ٢ يوليو ١٧٧٨م، في ارمينو بفرنسا، انظر كلاً من:

- Rousseau, jean- Jacques "Microsoft R Encarta R Encyclopdia 2000 C p1993-1994 Microsoft corporation. All nights neserred.

- د. رأفت الشيخ : في فلسفة التاريخ ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص١٢٧.

التي قدمت له طعامه وهنالك يكون قد استكمل حوائجه" (١).

كما أنه يقضي حوائجه الجنسية بمثل ما يقضي به حوائجه الذاتية من البساطة ، فلا يعرف الاختيار في النساء ولا يعرف ما يتبع ذلك الاختيار من عواطف الحب والهيام ، وهو في ذلك إنما ينصت للفطرة التي وهبتها إياه الطبيعة لا لذوق لم يتكون له بعد ، فكل امرأة حسنة في نظره، وهو ينتظر بهدوء ومن غير تفكير دفعات الطبيعة، فإذا جاءته اسلم نفسه لها من غير اختيار ، وكان سروره بذلك أكثر من شدته فيه، ومتى انقضت حاجته انطفأت رغبته (٢).

فإذا تم اللقاح بين الرجل والمرأة على هذه الحال الحيوانية البحتة انفصلا وبقيت المرأة حتى تضع ولدها ، ثم تسعى له سعي أنثى الحيوان لصغارها ، فإذا شب الصغير وصار في طوقه أن يجد قوته تركته يعمل له، ولا خوف في نظر روسو على هذه المخلوقات الضعيفة من عدوان غيرها عليها "فإن الشفقة تحل في الحالة الطبيعية محل القوانين والأخلاق والفضائل، ولها على هذه النظم من الفضل أنه لا أحد يفكر في عدم الاستسلام لصوتها الرقيق، فهي تمنع المستوحش القوي عن أن يأخذ من الطفل الضعيف أو العجوز المريض ما يقسم أوده مما كسبته يده، ما دام ذلك القوى يأمل في العثور على طعامه من طريق آخر (٣).

ولم يكن بين تلك الأقوام أي علاقات أخلاقية أو حتى ما ينها من فضائل ولا رذائل ، لأن تلك الكلمات ليس لها أي معنى عندهم ، الشفقة هي التي تحل محل القوانين والأخلاق والفضائل في حالة الطبيعة والتي سوف تمنع دائماً وحشاً قوياً من سرقة طفل ضعيف أو شبح ضعيف من التغذية التي يكتسبانها بصعوبة ، وألم هذه الحالة الطبيعية الأولى والحيوانية المطلقة كان الناس فيها جميعاً على تمام السعادة ، وممتعين بنعيم الجهل وهنا تكمن القناعة ولا يداخل نفوسهم الطمع فينغص عليهم راحة الحياة السعيدة غير مفكرين للمستقبل(٤)، فالإنسان حسب وجهة نظر روسو نشأ وحيداً منعزلاً لا يعرف أهله وذويه ، وكان يحصل بسهولة على حاجاته الضرورية وكانت هذه الحياة هي أسعد حالة بالنسبة لفطرته الأولى فلا قانون ولا سلطة ولا ظلم ولا عدل ؛ لأن الأفراد يعيشون على فطرتهم البريئة عيشة سعيدة

---

(١) د. محمد حسين هيكل : جان جاك روسو "حياته وكتبه" دار المعارف، القاهرة، مصر، بدون تاريخ ، ص٧٦- ٧٧.

(٢) المرجع السابق، ص٧٧.

(٣) المرجع السابق ، ص٧٨.

(4) J.J Rousseau, Du contrat social Editions Garnier Freres paris p57. and keith Ansell Bearson, Nietzsehe contra rousseau "Astudy of nietzsches moral and political thought, Cambridge University Press, 1991, p65.

ولكن الهدوء والاستقراء الذي عاشه الإنسان في حالة الطبيعية الأولى لم يعد كما كان نظراً لأن احتكام هذا الإنسان إلى العقل عاد عليه بالويلات والشرور "بل لو أن الطبيعة كتبت للناس أن يكونوا سعداء لحق لي أن أؤكد أن حال التفكير حال مناقضة للطبيعة وأن الرجل الذي يفكر إنما هو حيوان فسد مزاجه" (١).

وربما قال هذه الجملة لما يخامره من الألم لما ارتكبت فيه جمعية ذلك العصر من رذائل الترف عند قوم وبؤس الفاقة عند آخرين حيث يقول: نحن لا نشعر بالآخرين الذين يعانون الفاقة والذين يعانون الحرمان طيلة حياتهم ، ويرفضون وجودهم في هذه الحياة ، وهذا القصور هو الذي أوجد سوء التفاهم الذي أوجد نوع من الفوضى ، وكذلك لا نعرف هل البدائي بحث عن الحرية ، فهل كان يحارب من أجلها ؟ ولا يهاب الموت دونها ؛ لأن عدم حملها هو الفقر الحقيقي ... لأن الظروف هي التي تحول قيام ذلك ، فالقدرات والقوى التي يتمتع بها أضعف من تحقيق الهدف الذي يسعى إليه والاحتياج الشديد لحاجة، لكن الغريزة هي الوحيدة التي تحركه لكي يعيش أو لكي يعيش عضواً عاملاً في المجتمع(٢) ، ولعله يشير إلى أنَّ التفاوت بين البشر نوعين طبيعي وبشري، ظهر النوع الأول من الخلافات بين القوة والذكاء...الخ أما الآخر فقد ظهر من القوانين التي كانت تحكم المجتمعات على مدار التاريخ.

بمعنى آخر إن سبب مجادلة روسو الكبرى مع سابقيه هي أنهم ينسبون إلى البشر في حالة الطبيعة صفات يمكن اكتسابها فقط من خلال عملية إدماج في المجتمع فكرة الطبيعة الطبيعية للإنسان؛ رأى هوبز القائل إنَّ البشر يرثون العنف ويمتلكون رغبة فطرية للسيطرة على الآخرين ، وبدلاً من ذلك يهدف روسو لإظهار أن الرغبة في القوة فوق الآخرين يتجه لتطور تاريخي ما خلف فيه تصاعد عدم المساواة في القوة السياسية والاجتماعية بعض الصفات مثل الفخر والغرور ، ولهذا السبب مثلاً يخبرنا روسو أن الموضوع الدقيق لبحثه في أصول عدم المساواة هو تحديد اللحظة التي أخذ فيها الحق "القانون" مكان العنف ، وأصبحت فيها الطبيعة خاضعة للقانون ولشرح تسلسل المعجزات التي خضع من خلالها القوى ليخدم الضعيف والناس ليشتروا الراحة الخيالية على حساب السعادة الحقيقية(٣).

هنا نواجه مشكلة أساسية تتمثل فيما إذا كان روسو يقدم تفسيراً مادياً أو مثالياً للتحول من الإنسان البدائي إلى الإنسان الاجتماعي الفاسد؛ حيث قسم التاريخ إلى مرحلتين، مرحلة

---

(١) د. محمد حسين هيكل : جان جاك روسو "حياته وكتبه"، ص٧٨.

(2) J.J. Rousseau- contrat social, p56.

(3) Keith, Ansell, peurson, nietzsche contra Rousseau "Astudy of nietzsche's moral and political thought. P57.

الإنسان الطبيعي وهو الذي كان يتفاعل مع الطبيعة والإنسان البشري الذي هو عضو فعال في المجتمع ، حيث اعتبر أن التربية هنا هي التي تطور مع طبيعة الإنسان، ووجد روسو في النوع البشري عدة خصائص منها التغير حيث استطاع الإنسان أن يتغير بشكل كبير، من الحالة الطبيعية التي كان عليها إلى الحالة البشرية ومع ظهور العلوم والفنون كألوان للحضارة أصبح الإنسان في هذا الزمن على غير سجيته التي خلق بها ومال إلى التكلف والزخرفة والميل إلى الأنانية.

وهذا تشاؤم من روسو على اعتبار أن هذا قدر للإنسان الحديث ، فروسو يلقى اللوم على المجتمع ؛ لأن الصراع تولد مع ظهور الدولة المدينة لامع الدولة الطبيعة، فالمجتمعات تكونت مع تكون الأكواخ التي أوجدت التزاوج بين الرجل والمرأة اللتان أوجدا الأسرة والجيران ، ولذلك يطلق روسو على هذا المجتمع الناشئ ، وهو أفضل حالة عاشها المجتمع في تاريخه؛ ومع الضغوط تغيرت الظروف فتولد بجانب الحب الغيرة العمياء، حيث تولد بين الناس ظاهرة التفاخر والتعالي التي عملت على إيجاد الشعور بعدم المساواة ، فأخذ الرجال يبحثون عن الاحترام والتقدير وتحول الحب بين الناس إلى نوع من التفاخر ، أصبح كل شخص يتحدث عن نفسه كما لو كان الأفضل(١).

ومع تطور الزمن زادت المعاناة الإنسانية حيث كثر عدد البشر ، ومع اختلاف الأقاليم والمناخ والفصول المتعاقبة طيلة السنة غير من أساليب الحياة بين البشر، ومع سنوات الجفاف وشهور الصيف المحرقة والشتاء البارد القارص تتطلب من البشر تعلم صناعة تعوضهم عن التقاط الغذاء الذي كانوا يعيشون عليه، فاستغلوا طول البحار والأنهار فتعلموا حرفة الصيد وأكلوا السمك ، وفي الغابات استغلوا الأسهم والأقواس للصيد والقتال.

وفي البلاد الباردة تدثروا بجلود الحيوانات الذين قتلوها، وكذلك الرعد والبركان والنار والتي جلبت لهم الحظ السعيد في التدفئة وفي إعداد اللحوم للطعام اللذيذ ، وعرفوا أهمية هذا العنصر فحافظوا عليه بوصفه مصدر متجدد(٢)، ومن هذه الأشياء تم معرفة الإدراك عند الإنسان وتوسع عقله واضحي له قاموس، من هنا عرف الإنسان معنى كلمة كبير، صغير، قوي، ضعيف، سريع، بطيء، عصبي، جزئي...الخ من هذه الكلمات التي ساعدته بعد ذلك إلى أن يكتب وإلى أن يستوعب وكان هذا ضروري للتراكم المعرفي على مدار التاريخ(٣)،

---

(١) انظر: Simon Black burn, Oxford Dictionary of Philosophy, Oxford New York, Oxford University Press, 1994, p. 333.

(2) J.J. Rousseau, contrat social, p67.

(3) Ibid, p. 67.

وهذا التراكم المعرفي هو الذي كون المعين الذي أخذ منه الحضارات ، فتفوق الإنسان على جميع الحيوانات ، من هنا تعلم الإنسان المناورات والحيل والمكر والدهاء والتلون بألف شكل للتحايل على الحياة ، فدرب نفسه على القتال والسرعة وأخذ مع مجموعة قليلة يغزو عقول عدد كبير من الأغبياء مما حدا به أن يكون السيد ويلعن الذي يستغله ، وكانت هذه الميزة إما للمنفعة أو إما للضرر ومن هنا تكونت النظرة المتغطرسة ومن هنا تكونت الطبقات الاجتماعية وظهرت الطبقات العليا والطبقات السفلى وأنه متفوق على أقرانه بوصفه السوبرمان[1]، وخصوصاً مع اكتشاف الإنسان الزراعة ، وتبع ذلك تقسيم وظهور الملكية الفردية التي أدت إلى ازدياد أسباب التفاوت بين الأفراد وإلى قيام الخلافات والتنافس بينهم ومن ثم فسدت أخلاقهم وانقلبت سعادتهم إلى شقاء ، فكأن روسو أرجع الفساد الاجتماعي والأخلاقي إلى ظاهرة الملكية ؛ لأنها تتعارض مع النظام الطبيعي[2]، وهذا ما جاءت به المدينة من المصائب والأرزاء فظهر له أن أساس المدينة وأهوالها إنما هي فكرة الملكية.

وأول من فكر حين أحاط قطعة أرض في أن يقول – هذه لي– ووجد قوماً بلغ بهم العمى ليصدقوه هو الواضع الحقيقي للجمعية المدينة، وكم من الجرائم والحروب والدماء، وكم من التعس والبؤس كان يوفره على الإنسانية ذلك الذي يتقدم ساعتئذ فيقتلع الإعلام أو يردم الخندق المحيط ويصيح في قومه: إياكم والاستماع لهذا الكذاب[3]، إنكم أن نسيتم أن ثمرات الأرض ملك لنا جميعاً، وأن الأرض ذاتها ليست ملكاً لأحد كان في ذلك هلاككم[4]، ومن هذا الاغتصاب الذي سمح به الناس انبعثت لعنات الحضارة كالانقسامات الطبيعية والعبودية، ورق الأرض، والحسد، والسرقة والحرب، والظلم القانوني، والفساد السياسي، والغش التجاري، والاختراعات، والعلم والأدب، والفن، والتقدم"، وبكلمة واحدة الانحطاط، فلحماية الملكية الخاصة نظمت القوة ثم أصبحت واحدة هي الدولة ولتيسير الحكم طور القانون لتعويد الضعفاء الإذعان للأقوياء بأقل قدر من الإكراه والتكلفة[5].

قبل التملك لم يكن الغني معروفاً لدى البشر ومع زيادة عدد البشر انقسمت هذه الملكيات إلى وحدات صغيرة ومع الكسل والوهن لبعض الناس تحولوا فقراء معدمين فعلموا عند الذين حافظوا على زيادة الثروة والذين عاشوا اليسار أضحوا في نظر الفقراء هم أصحاب

---

(١) Ibid, p. 67.

(٢) انظر د. رأفت الشيخ : في فلسفة التاريخ، ص١٢٨.

(٣) د. محمد حسين هيكل : جان جاك روسو، حياته وكتبه، ص٨٠.

(٤) د ول يورانت : قصة الحضارة، "روسو والثورة، الجنوب الكاثوليكي ، ترجمة فؤاد اندراو، ٢٠٠١، المجلد العشرون "٣٩– ٤٠" ، ص٥٦.

(٥) المرجع السابق ، ص٥٧.

العبودية والرق والعنف، أما الأغنياء الذين عرفوا التعاسة وأحبوا استعباد البشر وحولهم إلى عبيدهم الذئاب الذي انتقلت من حب افتراس الغنائم إلى افتراس البشر(1)، وهذا قمة البؤس في الحياة، حيث تجعل القوة والحاجة عند الإنسان لدى إنسان مثله انعدمت فيه الرحمة والمساواة، وهو ما يسمى بالإقطاع.

العقد الاقطاعي :

ذلك أن ملاك الأراضي في أوروبا بحثوا عن أتباع مسلحين على أهبة الاستعداد للدفاع عن الأخطار الداهمة المفاجئة على حين لجأ صغار الملاك إلى الدخول في حماية من هم أقوى منهم من رجال السلطان في بيئاتهم المحلية، ولما كانت الأرض هي عماد الناس والمحور الذي دارت عليه أحوالهم ومعاملاتهم في العصور الوسطى، فإن تنظيم ملكيتها في ظل الأخطار والتي واجهتها بلاد غرب أوروبا صار النواة التي نبتت منها الظاهرة الإقطاعية التي اتسع نطاقها حتى شملت سائر حياة الناس في المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى ولما كانت ملكية الأرض هي أساس العلاقات في ظل الظاهرة الإقطاعية فإنه تم تنظيم تلك الملكية على أساس التعاقد وقد اشتمل التعاقد على فكرة التابع والمتبوع، فكل فرد يأخذ أرضاً يعتبر تابعاً للشخص الذي نال منه تلك الأرض واتسعت تلك التبعية بحيث احتضنت المالك الصغير والكبير على السواء فالمالك الكبير يعتبر تابعاً للإمبراطور أو للملك، والمالك الصغير يعتبر تابعاً للمالك الأكبر، وهكذا تسير التبعية تنازلياً حتى تصل إلى أقل تابع أو مالك صغير ويطلق على أولئك السادة من التابعين اسم الأفصال، وكل فصل، مهما كانت درجته في ظل النظام الإقطاعي، فهو رجل حر، ارتبط بعقد عرفي مع سيده الأعلى وتحدد بمقتضاه ماله من حقوق وما عليه من واجبات وجرى العقد الإقطاعي وفق مراسيم خاصة. (٢)

١- أولها يمين الولاء: فيحضر التابع أو الفصل إلى سيده الأعلى وهناك يركع أمامه واضعاً يده مردداً "أقسم بأن أكون مخلصاً لك وموالياً إخلاص التابع وولائه لمتبوعه، وأتعهد بالقيام بذلك ما دمت تابعاً لك، مقيماً على إقطاع من أرضك" وفي مقابل هذا اليمين يعطي السيد لتابعه حفنة من التراب دلالة على منحه إياه الإقطاع من الأرض كما يسلمه علماً وعكازاً وشهادة مكتوبة بها تحديد للأرض الخاصة بالإقطاع وهذه العملية تعرف باسم التقليد، وسميت الأرض المقطعة مقابل الخدمة المذكورة في اليمين إقطاعاً وبمجرد حصول التابع على الإقطاع يرتبط بواجبات عدة، عليه الوفاء لسيده؛ ولما كانت أيام نمو الإقطاع أيام قلقة

---

(1) J.J. Rousseau- Contrat Social, p76.

(٢) انظر : د. إبراهيم أحمد العدوي : المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى ، دار المعرفة ، الطبعة الأولى ، ١٩٦١م ، ص ١١٣ .

بالاضطراب كان أول واجب على التابع هو الخدمة الحربية، فقام كل فصل بالخدمة العسكرية في جيش سيده لمدة بلغت تقريباً أربعين يوماً في السنة كذلك في حراسة قلعة السيد حيث انتشرت القلاع في غرب أوروبا لحماية الناس من الإغارات المفاجئة التي يشنها الشماليون عليهم من حين إلى آخر، وفي حالة عجزه يؤدي بدلاً مالياً معيناً"(1).

واضطلع الأتباع بواجبات اجتماعية عديدة على جانب التزاماتهم العسكرية فكان عليهم الحضور لمقابلة السيد الإقطاعي على نفقتهم الخاصة، فكلما استدعى الأمر ذلك وكثيراً ما تردد أولئك الأتباع على سيدهم في مناسبات عديدة مثل التشاور معه في شئون الدفاع والحرب أو مشاركته في أفراحه، وقدم الأتباع لسيدهم كذلك التزامات مالية عديدة، سواء عند بناء حصن أو إعداد حملة حربية أو المساهمة في حفل زواج ذلك السيد.

وتوضح أعمال البارون الإقطاعي هذا اللون من التبعية الشخصية بين الأفصال وسادتهم، فالبارون يستغل إقطاعياً من الأرض يمنحه إياه السيد مقابل قسم إقطاعي يقسمه البارون ويتعهد فيه بأداء خدمات حربية معينة، فالبارون على الرغم من اتساع إقطاعه من حيث تقديم المعونات المالية لسيد.

فضلاً عن تدبير شئون إقطاعه سياسياً واجتماعياً، وظلت التزامات العقد الإقطاعي قائمة بعد وفاة البارون، فلا تنتقل ملكية الإقطاع إلى ورثته إلا بعد أن يسدد ضريبة مالية للسيد الإقطاعي، تعرف باسم الحلوان دلالة على استمرار التبعية الإقطاعية(2).

وألقى العقد الإقطاعي على السيد نفسه التزامات قبل أتباعه أولها: توفير سبل الحماية لهم وثانيهما تحقيق العدالة بينهم فيتعهد السيد بالإخلاص لتابعه مثلما يتعهد التابع بذلك لسيده وتألفت محاكم إقطاعية ضمت عدداً من الأفصال لدراسة القضايا التي يرفعا أحد الأتباع ضد سيده وصار لأحكامها قوة عظيمة، ولذا لم يجرؤ سيد على انتزاع أو استرداد الإقطاع من تابع له دون مبررات قوية، أهمها خروج ذلك التابع على التزاماته الإقطاعية، على الرغم من حصوله على نصيب الأسد في ظل النظام الإقطاعي خاضعاً لالتزامات عديدة، ذات مسئوليات محدودة، لا يمكن التهرب منها أو التحايل عليها(3).

إلا أنه من الممكن أن يتم العدل في الدولة إذا تمت المساواة فمن وجهة نظر روسو مثلاً: كما يتساوى الإنتاج مع الاستهلاك من المفروض أن تتساوى قوى العمل في الإيراد فليس من العدل أن يأخذ القوى ولا يأخذ الماهر الضعيف ويعامل المبدع على أنه عاطل، حتى

---

(1) انظر: المرجع السابق ، ص ١١٤.

(2) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

(3) المرجع السابق، ص١١٥.

التساوي في الأشياء يجب أن يتم، فالحديد والقمح كما هما أداة للعمل هما هدف للمكسب ولا يمكن تجاوز واحد عن الآخر، ودون الشعور بخطورة هذا العمل تولدت عدم المساواة التي جعلت البشر يؤمن بها على مدار التاريخ على أنها الحقيقة فتأثرت الملكيات والأشخاص بهذا الأثر الشيء لهذه الفكرة البغيضة[1] ولا دواء لهذه الحال إلا باستئصال أسبابها، والسبب الأول هو هذه المدينة المترفة القاسية التي تحكم الإنسانية بنيرها الثقيل ومهما قيل عن التقدم الموهوم فإن المتاع بالحرية الصحيحة المطلقة خير ألف مرة من هوان دائم نُكره عليه باسم النظام والتمدين، والحرية لا تكون مع عدم المساواة ومع قيام شخص بالعمل يستمتع غيره بنتائجه[2] هؤلاء الأغنياء الحاكمين بالقوة هم قطاع طرق ضد كل من تسول نفسه أن يخونه سواء منهم أو من خارجهم لذلك يتواجد التنافس بينهم على سلب ونهب الغنائم التي يجدوها لذلك الناس تخشى الأغنياء ذي النفوذ وتأمن مكرهم وحيلهم عن طريق النفاق لا عن طريق الحب لأن الخوف هو الذي يدفعها لذلك هؤلاء الأغنياء يدفعهم على الدوام عدم الأمانة والشرف في الوقت الذي فيه يمتلكون الحرية والفراغ العاطفي إلى وضع فرضيات نظرية إلى عقاب الغير ومع وجود الظلم والطموح، يجب أن يكون المانع الذي يحدد من ذلك ألا وهو المناداة العادلة المبنية على التعايش السلمي الذي تقف ضد هؤلاء الأشخاص الذين يستغلون القوة وتقف مع الضعاف المظلومين.

ومن هنا وحسب وجهة نظر روسو يجب أن تتوحد تلك القوة المتصارعة في نظام يطلق عليه العقد الاجتماعي.

يعمل هذا العقد وفق القوانين التي تحمي وتدافع عن استقرار الناس ، كما يجب أن تتم المساواة والتي ستقوم بالحد من الطمع والجشع الذي ينتاب الحكام على مدار التاريخ ؛ لأن المساواة أساس الحرية التي هي أكبر منفعة سياسية في ذلك الوقت وهذا مما يمهد لنشر الوعي بين الناس لتعرف ما هي المخاطر التي تمر بها والفخاخ التي تنصب لهم وهذا ما يؤكد على أن الرجل الحكيم هو الذي يتنازل عن حريته في سبيل حماية الكل ؛ لأن هذا يشبه قطع الذراع الفاسد لكي يبقى الجسم كل سليماً وهذا هو المفروض من المجتمع على أن يكون على نفس هذه الحال ، ولكن صراع الغني مع الفقير يحول دون ذلك هذا الصراع هو الذي أكد على الملكية الفردية وعدم المساواة الذي ثبت مع الوقت على أنه قانون التعامل بين البشر وعليه خضع العديد من البشر للعمل تحت ظروف بائسة أو فقيرة نتيجة طمع الآخرين.

ويمكن تلخيص المراحل الأساسية عند روسو للانتقال من مرحلة الطبيعية إلى مرحلة المجتمع.

---

(1) J.J Rousseau. Contrat Social, p75.

(٢) انظر: د. محمد حسين هيكل : جان جاك روسو "حياته وكتبه"، ص٨١.

١- في حالة الطبيعة يعيش الإنسان في عزله ولديه فقط احتياجات مُلباة بسهولة. أساسية يبدأ البشر في التجمع وخلق نظام مؤقت عندما يكتشفون فائدة العمل.

٢- كنتيجة للتطور التقني تأتي الثورة الأولى عندما يبدأ البشر في بناء بيوت وعندما تبدأ العائلات في المعيشة معاً في جماعات تدخل الإنسانية مرحلة الأسرة التي لها رئيس أو أب.

٣- يتطور استخدام اللغة والعقل من تضامن العلاقات الاجتماعية الأولى وبالمصادفة السعيدة ، يكتشف البشر تقسيم العمل الذي يتح لهم عمل الانتقال من اقتصاد البقاء (العيش) البدائي إلى اقتصاد التطور الإنتاجي ، ولذا فإن ثاني ثورة في تطور الإنسان هي نتجه التطور المادي، وظهور التعدين والزراعة، كأن الذرة والحديد هما اللذين حضراً الإنسان من البداية وأفسد البشرية كما قال روسو.

ونظراً لوصول البشر لمرحلة التطور الاقتصادي الذي يمكنهم من خلاله أن ينتجو أكثر من احتياجاتهم الفعلية فهم يتنافسون على الفائض حيث أنهم يريدون ليس فقط استخدام الأشياء، ولكن يرغبون في امتلاكها والاستحواذ عليها ، وبمعنى آخر لم يعودوا يهتمون بمجرد إشباع حاجاتهم الحالية ، ولكن لديهم الآن إحساس بمطالبهم المستقبلية ورغباتهم، وقد وصلوا إلى حالة مصالح متضاربة يحكمها التنافس.

٤- من هذا المنطلق نصل إلى المرحلة غير الثابتة في تطور الإنسان التي تتطلب ابتكار المجتمع المتحضر (المتمدن) والنظام الاجتماعي والتي كان هوبز قد وصفها بمُصطلح حرب الكل ضد الكل، ومجادلة روسو ضد هوبز هي أن هذا الظرف الحربي ليس ظرف الأفراد المجردين ولكنه ظرف الأفراد الذين مروا بعملية محددة من الإدماج في المجتمع يتم إعداد العقد الاجتماعي بواسطة الأقوياء من أجل جلب السلام والنظام إلى الحالة التي هم فيها، وإلى الفوضى التهديدية ومن ينجحون في إقناع الضعفاء والمجرمين من المزايا بأن "مثل هذا العقد في مصلحتهم بنفس القدر في مصلحة الأقوياء.

وقد أدرك الرجل الغني المدفوع بالضرورة بشكل مفصل أعمق خطة دخلت عقل الإنسان في حياته أن يستخدم لصالحه قوى من هاجموه وللتحالف مع أعدائه ولإلهامهم بالمبادئ الرئيسية المختلفة ولإعطائهم مؤسسات أخرى في صالحه بنفس مقدار كون قانون الطبيعة في غير صالحه بعد أن قدم لجيرانه رُعب الحالة التي سلمت كل إنسان ضد الآخرين وجعلت أملاكهم عبئاً عليهم مثل مطالبهم والتي لا يمكن توقع أمان فيها إما في الغنى أو في الفقير.

أعد براهين حقيقية ليجعلها قريبة من تفكيره (تخطيطه) وقال: "لنشترك لنحمي الضعفاء من القمع ولنكبح جماح الطموحين ، ولنؤمن لكل إنسان ممتلكات ما تنتمي إليه: لنؤسس قواعد السلام والعدالة التي يجب أن يخضع لها الجميع دون استثناء، القواعد التي يمكن نوعاً أن تُصلح تقلبات الحظ بإخضاع الأقوياء والضعفاء سوياً لملاحظة الالتزامات المتبادلة باختصار لتجمع قوانا في قوة عظمى، بدلاً من تحويلها ضد أنفسنا -يمكنها أن نحكم بقوانين حكيمة وتحمى وتدافع عن كل أعضاء المنظمة... وتحافظ على الانسجام الأبدي بيننا[1]، مثل هذا كان أو ربما كان سيصبح أصل المجتمع والقانون الذي فرض أغلالاً جديدة على الفقراء وأعطى قوى جديدة للأغنياء ، والذي دمر الحرية الطبيعية بشكل لا يمكن إصلاحه ، وثبت قانون الملكية وعدم المساواة بشكل دائم والعبودية والبؤس من أجل القليل من الأفراد الطموحين[2].

ولكن تتبع الحالة من مرحلة الحالة الطبيعية إلى مرحلة المجتمع المتمدن يوجد فجوة شاسعة التي تفصل بين الحالتين رغم أن روسو يطلب منا التفكير في هذه الفجوة ويقول : سنجد الحل لعدد من المشكلات في السياسة والأخلاق ، وإننا سنكتشف أن البشر مختلفون في العصور المختلفة ، فيقول : سنعلم أن عواطف تتغير طبيعتهم بشكل غير مدرك، لماذا- وقد اختفى الإنسان الأصلي تدريجياً- يقدم لنا المجتمع فقط مجموعة من الناس الصناعيين والعواطف الخيالية التي هي عمل كل هذه العلاقات الجديدة، وبدون أي أساس حقيقي في الطبيعة[3] ، رأى روسو الأصل هو أن الإنسان الصناعي أو الذي يُسمى المتحضر يعتمد على رأى الآخرين من أجل هويته ، بينما يجد الإنسان الأصلي مصدر سعادته فقط داخل نفسه، رأى روسو النهائي هو أن رغبة الإنسان في السلطة والسمعة أو ما يسميه هوبز، المجد، ليس طبيعياً أبداً ولكنه إنتاج عملية إدماج معينة في المجتمع.

ونقطة الخلاف الأساسية في تفسير روسو هي ما إذا كان يوفر تفسير مادياً أم مثالياً لتدهور الإنسان الاجتماعي ، وقد جادل أحد المُعلقين في أن مجادلة روسو عن التغيرات التي تحدث عندما يصبح الناس متحولين من كائنات طبيعية إلى كائنات صناعية، ترتكز على اعتقاد أنَّ فساد الإنسان – بينما يقوم على الظروف المادية – هو أساساً نتيجة دخوله في علاقات اجتماعية مع الآخرين، وإذا كان الإنسان طيباً بشكل طبيعي في حالة الطبيعة فهذا

---

(1) Keith ansell Bearson, Nietzsche control Rousseau Astudy of Nietzsche's moral and political thought p.71.

(2) Ibid. p71.

(3) Ibid, p72.

يمكن أن يكون فقط بسبب استقلاله عن العلاقات الاجتماعية، بمعنى آخر، السبب الجذري للمشكلة ليس الاستقلال المادي وعدم المساواة التي يجلبها تطور الإنسان الاقتصادي ، ولكن الظاهرة التي يصفها روسو بأنها الحب الخالص، وقد يبدو هذا أنه يقترح – بالنسبة لروسو – أن القيد الاجتماعي لا يمكن جعله شرعياً أبداً، وأن العودة للطبيعة هو التصرف الممكن الوحيد المتاح للإنسان إذا ما أراد أن يصبح طيباً مرة أخرى.

وقد تبدو مناقشة روسو للأخلاق أنها تعطي دعماً لهذا التفسير، وبالتعليق على التصاعد التدريجي للتداخل الاجتماعي من خلال تأسيس العائلات والمستوطنات الدائمة.

نجد الرأي القائل : كما أن الأفكار والمشاعر تلت بعضها البعض، وكما أن القلب والرأس تم جلبها إلى اللعب، استمر الناس في وضع وحشيتهم الأصلية جانباً.. لقد عودوا أنفسهم على التجمع أمام أكواخهم حول شجرة كبيرة ليرقصوا ويغنوا، وهذا أصبح نسل الحب والتسلية الحقيقي أو انشغال الرجال والنساء بشيء آخر ليعملوه كل منهم بدأ يفكر في الباقين ويريد أن يهتم به الآخرون أيضاً، وهكذا بدأت إحدى القيم تلتصق بالاحترام العام. (١)

كان أي شخص يرقص أفضل أو يغني أفضل، أو كان أي شخص أكثر وسامة أو أقوى أو أكثر استقامة أو فصاحاً هو الذي يستحوذ على الانتباه، الأكبر من الاهتمام وكانت هذه أول خطوة نحو عدم المساواة وفي نفس الوقت نحو الرذيلة، ومن هذه التمييزات الأولى نبعت من جانب الغرور والاحتقار ومن جانب آخر نبع الحسد والعار: وانتهت الخميرة التي تسببت فيها هذه الأرغفة الجديدة بإنتاج التركيبات المميتة للبراءة والسعادة.

وبمجرد أن بدأ الناس يقيمون بعضهم البعض، واكتسبت فكرة الاهتمام موطئ قدم في المخ وضع كل شخص ادعاءً لها... ومن هنا نبعت أول التزامات المدينة، حتى بين المتوحشين، وأصبحت كل إصابة متعمدة تعتبر إهانة... وهكذا بينما عاقب كل إنسان الاحتقار الذي أظهره الآخرون له، أصبح الانتقام رهيباً والناس دمويين وأشراراً(٢)، بالمقارنة مع رأيه الخاص في نفسه.

الإنسان الموصوف في هذه الفقرة يقف في موقف التناقض الملحوظ للإنسان الطبيعي المحصور بالغريزة والعقل في الاهتمام بالحفاظ على ذاته فقط، والذي تكون تصرفاته نحو الآخرين مكبوحة بشفقة طبيعية من عمل أية إصابة متعمدة لهم، وبمجرد أن يتجمع البشر معاً بطريقة تصبح فيها العلاقات الاجتماعية بارزة في تداخلهم، تشهد ولادة الأخلاق، الأخلاق

---

(١) انظر : J.J. Rousseau, du Contrat Social, p. 62 63 .

(٢) انظر: Keith Ansell Bearson, Neitzsche Control Rousseau astudy of nietzsche smoral and political thought, p. 72 .

بالنسبة لروسو هي بيئة التداخل الإنساني والعلاقات الاجتماعية وكما كتب في إميل "لا يستطيع الإنسان دائماً أن يعيش وحده، ولذا فسيكون من الصعب أن يظل طيباً، وهذه الصعوبة ستزيد من الحاجة حيث أن علاقاته مع الآخرين ممتدة، ولهذا السبب -أكثر من أي شيء آخر- تتطلب مخاطر الحياة الاجتماعية أن يتم تكريس المهارة الضرورية والاهتمام لحماية القلب البشري من الفساد الذي ينبع من الحاجات الجديدة"(١).

وهذه الفقرات قد تبدو أنها تؤكد رأي روسو الذي يفسر حالة الإنسان الفاسدة بكونها نتيجة لدخوله في علاقات اجتماعية إلا أن معرفتنا -كما سنرى في محصنا للعقد الاجتماعي- بأن روسو يعتقد أن الإنسان يصبح بشرياً تماماً عندما يصبح عضواً في المجتمع.

واعتقد أنه من الضروري إدراك تميز في فكر روسو بين هذه العلاقات الاجتماعية التي تتيح للإنسان أن يُصبح طيباً (فاضلاً) والعلاقات التي تساعد على تعجيز قدراته الاجتماعية وبالتالي تُعرض طيبته القوية للخطر إذا الهدف الأساسي لفلسفة روسو السياسية هو عدم الدعوة للعودة إلى الطبيعة ولكن إظهار إلى أي مدى يستطيع القيد الاجتماعي أن يكون شرعياً؟.

يخبرنا روسو بشكل واضح ومُطلق بأن ما يسميه، شرور المنافسة إلى جانب الرغبة في الربح على حساب الآخرين على قدر علاقة بحثه بموضوع التطور الاجتماعي- هي، الآثار الأولى للملكية والمتلازم غير المنفصلة لعدم المساواة المتنامية وبالإضافة إلى ذلك، يختم روسو "بأنه يكفي أنه أظهر أن الفساد ليس الحالة الأصلية للطبيعة بالمرة، ولكنه نتيجة لعدم المساواة التي ينتجها المجتمع، مُحولاً ومبدلاً، كل ميولنا الطبيعية"(٢).

فروسو يصف المجتمع المدني أنه مجتمع قام لتحقيق غرضين هما الحفاظ على الملكية والتعايش السلمي بين أفراد المجتمع على شرط أن يضمن حق الملكية لطائفة معينة من أبناء المجتمع، هذه الفائدة عادت للأغنياء ولم تعد للفقراء الذين زاد فقرهم، هذا الاتفاق الماكر لم يقدم للفقراء أي شيء، ومع هذا لم يكن الغني سعيداً لأنه لم يكن مشبع اجتماعياً؛ لأن المجتمع خلق من الأفراد كارهون لذاتهم بعد أن تضاربت مصالحهم وكان علاجهم الوحيد هو المجاملة، لذلك عدم المساواة ليست مشكلة منفصلة بل في صلب التاريخ الذي بدأ من أن بعد البشر عن الطبيعة ببرائتها.

---

(١) المرجع السابق، ص٧٣.

(٢) المرجع السابق، ص٧٣.

العقد الاجتماعي :

يبدأ العقد الاجتماعي في كتاب روسو بهذه الجملة الرائعة: "ولد الإنسان حراً ولكنه مقيد بالأغلال" [١]وهو يرفض تلك الأغلال التي يقيد بها الإنسان نفسه، فما سر أنه مقيد بالأغلال؟.

يقوم مذهبه على كون الإنسان صالحاً محباً للعدل والنظام فأفسده المجتمع وجعله بائساً، والمجتمع شيء لأنه لا يساوي بين الناس والمنافع والتملك جائز ؛ لأنه منقطع في الملك الشائع الذي يجب أن يكون خاصاً بالإنسانية وحدها، فيجب أن يقضي على المجتمع إذن وأن يرجع إلى الطبيعة وهنالك يتفق الناس بعقد اجتماعي على إقامة مجتمع يرضي به الجميع ، حتى ينشأ المجتمع بموجب عقد اجتماعي وفق خصائص معينة أبرزها "تنازل الفرد عن حقوقه للأفراد وهم بدورهم يتنازلون عن كل حقوقهم له، بمعنى التنازل من المواطن إلى المجتمع، وهذا التنازل ينبغي أن يكون كاملاً وغير مشروط[٢] فيقيمون بذلك حكومة تمنح الجميع ذات الحقوق ، فتقوم سيادة الشعب مقام سيادة الملك ، ويتساوى فيها الناس وتنظم الثروة والتربية والديانة .

ويشرح روسو مصطلحات العقد الاجتماعي بقوله: إن الأفراد بينما يفقدون من خلاله حريتهم وحقهم اللامحدود في الأشياء يكسبون من خلاله حرية مدينة وملكية كل ما يمتلكونه، وبمعنى آخر، فقط من خلال المشاركة في عمل عقد اجتماعي قائم على مبادئ الحرية والمساواة يمكن للبشر أن يكتسبوا كل المزايا التي يدعي مفكر مثل لوك بأنها مجودة أصلاً في حالة الطبيعة ، وبالنسبة لروسو يستلزم إدخال البشري إلى حالة الطبيعية تحولاً عميقاً في طبعتهم أهم شيء يكتسبه بالخضوع لهذا التحول تبعاً لروسو هو اكتساب الحرية الأخلاقية والتي وحدها تجعل المرء سيداً لنفسه " [٣].

فوظيفة هذا التعاقد هي قيام دولة مزودة بسلطة سياسية غايتها حماية مصالح المتعاقدين بواسطة القوة الجمعية فتحقق بذلك المساواة بين الجميع وتصبح إرادة المجموع نافذة لذلك يقول: مونتسيكو " إن الناس تخشي من بعضها البعض ولذلك أقامت المجتمعات إما

---

(1) J.J. Rousseau, Contrat Social, p. 236 .

(2) Runke Gerald: Ahistory of western political theory, New York: the Ronald press Co., 1968, pp.321-322.

(3) Keith Ansell pearson, nietzsche contra Rousseau, "Astudy of Nietzsche's moral and political thought p.91.

للدفاع عن نفسها أو للهجوم على مجتمعات أضعف " (١).

ويرى روسو أن تنازل الأفراد ليس عاماً ولكنه تنازل جزئي عن بعض الحقوق بشكل يتيح قيام السلطة المشتركة ؛ لأن حرية الفرد حق طبيعي غير قابل للتنازل وليس من طبيعة الميثاق أن يمس هذا بسوء أو يحاول النيل منه، وهذه الهيئة العامة التي تتكون باتحاد الأفراد كانت تسمى فيما مضى "مدينة" أما اليوم فتسمى "دولة" وأعضاؤها يسمون شعباً متى كانوا خاضعين لقانون واحد(٢)، ثم يذهب أبعد من ذلك بقوله أن السلطة الشرعية الوحيدة في المجتمع الإنسان هي تلك التي تستند إلى الاتفاق بين الناس " وطالما أنه ليس هناك سلطة طبيعية للفرد على الآخرين فإن الأساس الوحيد الذي يجب أن تستند إليه السلطة الشرعية في المجتمعات الإنسانية هو الاتفاق " (٣).

وينطلق روسو في كتاباته من إيمان قوي بحق كل الناس في تنظيم مصالحهم الجمعية وحقهم أيضاً في التمرد على الطغيان قائلاً: " ليس لدى أي إنسان التزام بطاعة أي سلطة إلا السلطة الشرعية للدولة " (٤)، فالعقد الاجتماعي لن يكون سليماً ومشروعاً إلاّ إذا صدر عن إجماع الإرادات الحرة للأفراد المكونين للجماعة، والعقد لا يستمد قوته من رضا الأفراد فقط بل تتوقف صحته أيضاً على طريقة استعماله والغاية التي يهدف إلى تحقيقها، فلن يكون صحيحاً ما لم يحقق حياة أفضل من حياة العزلة التي تسودها الحرية والمساواة، ولن يكون صحيحاً إذ لم يكن ملائماً أو لم يجد فيه الأفراد الضمانات الكافية لحرياتهم، تلك الحريات التي لا يمكن لهم النزول عنها ولو أرادوا، ومن ثم فحياة الفطرة عند روسو ليست، كما اعتقد البعض هي أسعد حالة للحياة البشرية، بل العكس ؛ لأن حياة الجماعة هي وحدها التي ترتقي بالإنسان ومعنوياته، وترتفع بتفكيره ومشاعره وتحل العدالة والفضيلة فكان الغرائز والشهوات وتحكم العقل في التصرفات، وتمنع من الاندفاع وراء الميول والنزوات .

إن الطريق كما يراه الفيلسوف هو "إيجاد شكل من الاتحاد يدفع ويحمي كل القوى المشتركة، يحمي شخص كل مشارك وأمواله وهذا الاتحاد الذي يتحد فيه كل فرد مع الجميع بحيث لا يطيع فيه إلا نفسه ويبقى بداخله حراً كما كان من قبل مبنى على مقولة ميتافيزيقية ابتدعها روسو هي " أن كل فرد إذ يهب نفسه للجميع لا يهب نفسه لأحد "حيث أن كل مشارك يجعل من الآخر على ما يعادل كل ما فقده، وهنا نصل مع روسو إلى نص عقده الاجتماعي

(1) Montes Quieu: de L'esprit des lois p126 Garnier- Flammarian- paris- 1979.

(٢) انظر: د. رفعت الشيخ : في فلسفة التاريخ ، ص١٢٩.

(3) Locke, Hume, Rousseau,: Social contract world classics Edition, Oxford university press. London- 1947. p245.

(4) Ibid. p246.

حيث يتلخص في عبارة واحدة هي " أن كلاً منا يسهم في المجتمع بشخصه وبكل قدرته تحت إدارة الأفراد العليا ونلتقي على شكل هيئة كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل"[١]، وبما أنه ليس لإنسان سلطان طبيعي على مثله، وبما أن القوة لا توجب أي حق فإن العهود تظل أساساً لكل سلطان شرعي بين الناس.

فالبيع عند غروسيوس: هو الشري أو المنح، والواقع أن الإنسان الذي يجعل نفسه عبد آخر لا يمنح نفسه، وإنما يبيع نفسه نيلاً لمعاشه ولكن لم يبع شعب نفسه؟ أن من المستبعد أن يجهز الملك رعاياه بمعاشهم مع أنه ينال معاشه منهم، ولا يقنع الملك بالقليل كما يرى رابليه والرعايا يمنحون أشخاصهم، إذن أن يأخذ الملك أموالهم أيضاً ولا أرى ما يبقى لهم للحفظ"[٢].

وقد يقال: إن المستبد يضمن السكون المدني لرعاياه، وليكن ذلك، ولكن ما يكسبون من ذلك إذا كانوا يكدرون بالحروب التي يسوقهم إليها طموحه وبطمعه الذي لا يشبع وبمظالم عماله أكثر مما بتفرقهم؟ وما يكسبون من ذلك إذا كان هذا السكون من بؤسهم؟ وقد نقضي حياة سكون في السجون المظلمة أيضاً ولكن أيكفي هذا لجعلها أماكن طبيعية للعيش فيها؟ وكان الإغريق الذين حبسوا في غار سكلوب يعيشون ساكنين ولكن مع انتظارهم أن يفترسوا بدورهم.

والقول إن الإنسان يعطي نفسه متبرعاً محال لا يمكن تصوره وعقد مثل هذا باطل غير شرعي، ولا يصدر هذا العقد عن رشيد ، وقول ذلك عن الشعب يفترض جنون هذا الشعب، والجنون لا يوجد حقاً وإذا ما استطاع كل واحد أن يبيع نفسه فإنه لا يقدر على بيع أولاده، فهؤلاء الأولاد يولدون أناساً وأحراراً، وتكون حريتهم خاصة بهم، فلا يستطيع أحد غيرهم أن يتصرف فيها ويمكن أباهم قبل أن يبلغوا سن الرشد أن يضع شروطاً لحفظهم وسعادتهم، لا أن يهبهم هبة مطلقة لا رجعة فيها ، وذلك لأن هذه الهبة مخالفة لمقاصد الطبيعة وتجاوز حقوق الأبوة لذا يقتضي تحول الحكومة الاستبدادية إلى حكومة شرعية أن يكون الشعب في كل جيل حكماً في قبولها أو رفضها ولكن هذه الحكومة تعود غير استبدادية إذا ذاك [٣].

وتنازل الإنسان عن حريته يعني تنازلاً عن صفة الإنسان فيه وتنازلاً عن الحقوق الإنسانية وعن واجباتها أيضاً ولا تعويض يمكن لمن يتنازل، وتنازل كهذا يناقض طبيعة

---

(١) د. مصطفى النشار : فلاسفة أيقظوا العالم ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الثالثة ، ١٩٩٨، ص٢٦٨.

(2) J.J. Rousseau, Du Contrat social, p.239.

(3) Ibid, p239.

الإنسان ونزع كل حرية من إرادة الإنسان، هو نزع كل أدب من أعماله، وهو في ذلك ينتقد هوبز حيث يقول أن من العهود الباطلة المتناقضة اشتراط سلطان مطلق من ناحية وطاعة لاحد لها من ناحية أخرى. (١)

ويترتب على تنازل الأفراد عند روسو- عن كافة حقوقهم للقوة الجمعية التي تمثلهم كثيراً من التضحيات، حيث يفقد الإنسان حريته غير المحدودة ويقول في ذلك : إن ما يفقده الإنسان نتيجة للعقد الاجتماعي هو حريته الطبيعية وحقه غير المحدود في الاستيلاء على ما يريد وما يستطيع الحصول عليه، أما ما يكسبه فهو الحرية المدينة وملكية كل ما في حيازته... ويمكننا أن نضيف إلى ما تقدم من مزايا الحالة المدينة، الحرية المعنوية، التي هي وحدها ما يجعل الإنسان سيد نفسه حقاً إذ أن الخضوع للشهوة عبودية ، بينما طاعة ما نضعه لأنفسنا من قوانين هي الحرية (٢) . ورغم أن الإنسان يفقد بتعاقده مع الجماعة إلا أنه الحل الوحيد لقيام مجتمع متطور ومزدهر أيضاً ويتمثل في التضامن والتكافل ، ومن ثم يتحقق للأفراد جميعاً الرفاهية والسعادة؛ والواقع أن الناس إذا كانوا لا يستطيعون إنتاج قوى جديدة وتوحيد القوى القائمة وتوجيها وعادة لا يكون لديهم وسائل للبقاء غير تأليفهم؛ لتكتل، مقداراً من القوى، يمكنهم أن يتغلبوا على المقاومة، وتحريك هذه القوى بمحرك واحد، وتسيرها متوافقة، وهذا المقدار من القوى لا يمكن أن ينشأ إلاّ بإتفاق أُناس كثيرون ، ولكن بما أن قوة كل إنسان وحريته كانتا أول الوسائل لسلامته فكيف يرهنهما من غير أن يضر نفسه، ويهمل ما يجب من العناية بشخصه؟ ويعبر روسو عن ذلك بالكلمات الآتية وهي "إيجاد شكل لشركة تجير وتحمي، بجميع القوة المشتركة شخص كل مشترك أمواله، وإطاعة كل واحد نفسه فقط وبقاؤه حراً كما في الماضي مع اتحاد المجموع وهي المعضلة الأساسية التي تُحل بالعقد الاجتماعي.

ومن الشروط هذا العقد هي تحديد طبيعته وما يجعله أقل تبديل باطل ، فإذا انقض الميثاق الاجتماعي استرجع كل واحد حقوقه الأولى واسترد حريته الطبيعية التي عدل عنها في سبيل الحرية العهدية الضائعة ، ويرد جميع هذه الشروط على شرط واحد وهو بيع كل مشترك مع جميع حقوقه من المجتمع بأسره بيعاً شاملاً وذلك أولاً: أن الشرط متساو نحو الجميع وهب كل واحد نفسه بأسرها ، وأنه لا مصلحة لأحد في جعل الشرط ثقيلاً على الآخرين، ما كان الشرط متساوياً نحو الجميع والبيع وقع بلا تحفظ ولم يبق لمشترك ما يدعيه،

---

(١) د. غريب محمد سيد ، د. محمد أحمد بيومي : تاريخ الفكر السياسي ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٦م ، ص ٢٤٤ .

(2) Locke, Hume, Rousseau: Social contract world classics: pp. 97 - 98.

وذلك لأنه ما بقي للأفراد بعض الحقوق، بما أنه لا يكون هناك أي رئيس عام يقدر على الفصل بينهم(1).

ويقول روسو إنَّ العقد الاجتماعي الذي يتم بين الناس وبين الدولة هو الواضع للنظام السياسي لها، وإنَّ الاثنين يتنازلان عن شيء وحتى ولو كان بسيط من حقوقهم تحت بند تطبيق القوانين في الدولة، وبطبعة الحال فالناس متحدون اجتماعياً ، وهذا ما يجعلهم أداة طيعة في الوحدة السياسية في تكوين القوانين الملزمة لأعضاء الدولة والتي تكون لها سلطة شريعية ، ويختار من بين الناس سلطة تقوم بتنفيذ تلك القوانين هذه القوة لها حدود في تغير الدستور السياسي للدولة.

لا يوجد إلا عقد واحد، وميثاق وحيد، هو ميثاق الجمع مع الجميع واستسلام الإرادة الفردية كلها لإرادة عامة واحدة، والقانون هو التعبير عن هذه الإرادة العامة ولا سيادة إلا سيادتها على شرط قوانين صالحة تستهدف المصلحة العامة ومصلحة جميع المواطنين وألا تعارض هذه القوانين الطبيعة وفوائدها ، ولذا يمتنع على أي قانون أن يضطهد المواطن بوجه من الوجود الإرادة العامة الكلية (٢).

إرادة مستقيمة دائماً، إنها إرادة الشعب كله والشعب لا يريد إلاّ المنفعة العامة ومن خرج عن الخضوع لها أرغمه المجتمع على ذلك يقول روسو:

لكي لا يكون العقد الاجتماعي مجرد صيغة جوفاء، فإنه ينطوي ضمناً على التعهد الوحيد الذي يدعم سائر التعهدات ألا وهو أن كل من يرفض إطاعة الإرادة العامة، فإن المجتمع كله يضطره إلى الطاعة ولا يعني ذلك إلا أنه يجبر على أن يكون حراً (٣).

يقول روسو: طبيعة العقد الاجتماعي غير قابلة للطعن في ظروف تحول من قيام هذا العقد الاجتماعي، ومن خلال القوى المحيطة بهذا العقد ومن خلال بنوده التي تحدد ما الملكية، وكذلك الحقوق التي يتم التنازل عنها لإمضاء العقد الاجتماعي والعوائق التي تحول دون تنفيذه من هنا يجب أن يكون حق التنازل موجود بين المتعاقدين ، ومن هنا يجب أن تكون سلطة القاضي كبيرة ولا تترك لهيئة قوية صاحبة نفوذ مثل الحال الآن في الحكام المستبدين الذين يدفعون الناس وراء ثمن أخطأ قراراتهم الطائشة(٤).

---

(1) J.J Rousseau. Du contract Social . pp243-244.

(2) Ibid, p48.

(٣) د. علي عبد المعطي محمد : فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامي والغربي، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٨، ص١٦٩.

(4) J.J. Rousseau- du contract social. P85.

فهناك فرق عظيم بين إخضاع وإدارة مجتمع وإذا ما استعبد أُناس متفرقون من قبـل واحد بالتتابع، مهما كان عددهم، لم أرى هناك غير سيد وعبيد، لا شعباً ورئيساً، وذلك كما لو كنت أرى تكتلاً، لا شركة، فلا يوجد هناك نفع عام ولا هيئة سياسية، ولا يعدو ذلك الرجـل كونه فرد دائماً، ولو استعبد نصف العالم، وليست مصلحته غير مصلحة خاصة عند فصـلها عن مصلحة الآخرين، فإذا ما هلك ذلك الرجل، ظلت إمبراطوريته متفرقة بلا ارتباط، وذلـك كالبلوطة التي تنحل وتتحول إلي ركام رماد بعد أن تحرقها النار، فالشعب عند غروسـيوس حسب وجهة نظر روسو يستطيع أن يهب نفسه لملك، والشعب عند غروسيوس إذاً شعب قبل أن يهب نفسه، وهذه الهبة نفسها عقد مدني ينطوي على تشاور عام، ولذا يصلح درس العقـد الذي يكونه به الشعب قبل درس العقد الذي يختار به الشعب ملكاً ، وبما أن ذلك العقد أقدم من الآخر بحكم الضرورة فإنه أساس المجتمع الحقيقي(1)، ويسترسل روسو في الحديث بالعديد من التساؤلات حيث يقول : إذا لم يوجد عهد سابق فأين يكون، عند عدم الإجماع في الانتخـاب، إلزام الأقلية بالخضوع لاختيار الأكثرية؟ ومن أين يحق للمائة الذي يرغبـون فـي سـيد أن يصوتوا عن العشرة الذين لا يريدونه مطلقاً (٢).

وهذا يعني أنه يجب على الأقلية عند روسو أن تفهم أنها تكون مخطئة إذا عارضـت الأغلبية، ويرجع هذا الخطأ إلى الجهل، وبمجرد زوال الجهل فإنهم يفهمـون أن إرادتهـم لا تختلف عن إرادة الأغلبية، ذلك لأن إرادة الأغلبية تمثل دائماً الإرادة العامة، ويصل روسو من كل ذلك إلى أن أكراه الأقلية على الخضوع للإرادة العامة يجعلهم أكثر حرية مما لو اسـتقلوا برأيهم: "والواقع أن لكل فرد بوصفه إنساناً، إرادة خاصة مختلفة عن، أو متناقضة مع الإرادة العامة التي يسهم فيها باعتباره مواطناً إذا أن مصلحته الخاصة قد تملي عليه تصرفات غيـر تلك التي تقيضيها مصلحة المجموع تماماً.... (٣).

حقاً أن الإنسان يفقد في العقد الاجتماعي حريته الطبيعية ، ولكنه يحصل لقـاء ذلـك على حرية مدنية أو حرية سياسية أو اجتماعية كما يستفيد حق تملك ما يملكه، إنه يفقد حريته الذاتية الأنانية لكي يحصل على الحرية المعنوية العاقلة حرية المجتمع بأسره ، وما المجتمـع هنا سوى هيئة معنوية أو "شخص عام" تبدأ في نطاق وجود الحياة الأخلاقية كلها ، وتظهر في مجاله فكرة الحق الصحيح ، كما أن اتساق الناس في المجتمع يوفر "مساواة أدبيـة وشـرعية

---

(1) Ibid p.242.
(2) Ibid p 243.
(3) Louck- Hume- Rousseau- pp.96-95.

تعوضهم على الفوارق المادية أو الجسدية التي قد تفرضها الطبيعية عليهم.. من ثم فإن أولئك الذين يتفاوتون قوة أو ذكاء يمسون متساوين بالحق الوضعي، الحق القانوني وهذه المساواة تبقى – في ظل الحكومات الفاسدة – مجرد وهم خادع لا يؤدي إلا إلى استمرار المعوز في فقره والغنى في المركز الرفيع الذي ناله بالاستغلال.. وتكون القوانين عندئذ نافعة لمن يملك دائماً.. ضارة بمن لا يملك[1] ، وعليه فالذي يخسره الإنسان بالعقد الاجتماعي هو حريته الطبيعية وحق مطلق في كل ما يحاول وما يمكن أن يحصل ، والذي يكسبه هو الحرية المدينة وتملك ما يجوز ، ومن هنا يجب أن نفصل لكي لا نقع في المحظور بين الحرية الطبيعية التي ليست لها حدود وعن الحرية التي سنها القانون المقيد بالإرادة العامة، وكذلك لمن الحيازة التي أتت من القوة وبين الملكية التي أتت من وثيقة قانونية[2].

وعلى ما تقدم يمكن أن تضاف إلى دولة المدينة الحرية الأدبية التي تجعل وحدها الإنسان سيد نفسه بالحقيقة ؛ وذلك لأن صولة الشهوة وحدها هي العبودية ؛ ولأن طاعة القانون الذي نلزم به نفسنا هي الحرية، ويبقى السؤال قائماً ما الهيئة التي تتولى الإشراف على مصالح الأفراد سواء ككل أو كأفراد ؟ وما العلاقة بين تلك السلطة، وبين أفراد الشعب؟.

السيادة والقانون :

السيادة بالمعنى العام: هي حق التصرف من الناحية الإيجابية في كل ما يخص صاحب السيادة من قبل صاحب السيادة نفسها. أما من الناحية السلبية: فهي عدم أحقية المساس به أو الاعتراض على حقه هذا أو عرقلته من أي جهة ، ولهذا يقال إن فلان سيد نفسه ، وفلانه سيدة نفسها حين تكون حرة التصرف وتقرير ما يخصها"[3].

ولكن يوجد للسيادة معنى آخر غير المعنى السابق، إذ توجد باجتماع الناس متطلبات وقرارات وتنظيمات لا ترجع في الواقع لكل واحد على حدة فهي مرتبطة باجتماع الناس، مثلاً ما يتعلق بالتشريعات بالقوانين، بالتصرف في ثروة المجتمع بتنظيم اجتماع الناس من جميع نواحيه...الخ، وكل هذه الأمور لا يمكن إرجاعها إلى الأفراد منعزلين رغم أنها صادرة عن اجتماعهم إذ أن السيادة على هذا المستوى صارت غير قابلة للتجزئة الجماعة نفسها؛ ولكن حينئذ تختفي السيادة معها، فالمسألة لم تعد تتعلق بزواج معين، أو طلاق معين ولكن بتنظيم الزواج عموماً والطلاق عموماً، ليس بإنجاب أم عدم إنجاب باختيار نوع المهنة أو شريك

---

(١) د. علي عبد المعطي محمد : فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامي والغربي، ص١٦٩.

(2) J.J. Rousseau. Du contract social, p247.

(٣) د. رجب أبو دبوس : مواقف ، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى ، ليبيا ، ١٩٩١م ، ص٢١.

الحياة أو نوع التعليم أو حتى وجبة الطعام أو شكل الملابس...الخ مما يقع في مجال سيادة الفرد وإنما يتعلق بأمور لا يمكن تجزئتها إلاّ بتجزئة الجماعة وتدميرها كجماعة، وبالتالي تدمير السيادة نفسها.. لهذا يعرف إعلان حقوق ١٧٨٩(*) المادة (٣) السيادة: "مبدأ كل سيادة في الأمة، لا فرد ولا هيئة يمكن أن تمارس سلطة..." (١).

ونظراً لهذا المصدر الاجتماعي للسيادة عليه فهي غير قابلة للتجزئة إلا بتجزئة الجامعة نفسها، لأن جميع النظم التي قامت على سلب السيادة لم تتوصل إلى هذا إلاّ بتفريق الجماعة ومع تفريق الجماعة تختفي السيادة وتزول الشرعية ولا يبقى إلاّ سلطة تمارس دون شرعية؛ وإذا كانت السيادة كُلا لا يتجزأ فهل من الممكن أن يوكل إلى طرف آخر فإجابة روسو: تبدو مشوشة ومتناقضة وغير واضحة لأنه حينما تسلم الجماعة السيادة إلى طرف آخر فرضاً، فهل لها أن تسترجعها منه متى أرادت ذلك؟

الحقيقة ترى الباحثة: أن الذي وكلت إليه السيادة ليس في الحقيقة سيداً لأنه معرض في كل لحظة أن تسحب منه من قبل مانحها؟ كما أن صاحب السيادة الأصلي فاقد السيادة عملياً لأنه سلمها إلى طرف آخر، ثم أن هذا الأخير ماذا لو رفض التخلي عنها عندما يطلب منه ذلك ! .

هذا التعارض يجعل السيادة مشلولة؛ لذا انتهى إلى حل وهو حسب قول روسو "ضرورة وجود قوة إكراه شاملة من أجل تحريك وتهيئة كل جزء على النحو الملائم لكل وكما تمنح الطبيعة كل إنسان سلطة مطلقة على جميع أعضائه فإن الميثاق الاجتماعي يمنح الهيئة السياسية لسلطة تحمل إذ توجهها الإرادة العامة اسم السيادة (٢).

والحل في النص السابق غير منطقي فالتنازل عن السيادة فرضاً يعني التنازل عن السلطة، والسلطة حسب وجهة نظر روسو تعني إكراه، وهذا يعني تحول الجامعة أو الأمة أو الشعب من مصدر السيادة إلى الموضوع الذي تمارس عليه السيادة.

وكيف يمكن أن يكون من كان مصدر السيادة بدون سيادة؟ وكيف يقبل من كان حراً أن يقبل التحول إلى أن يكون غير حر؟! " كأن تعارض المصالح الخاصة قد جعل قيام

(*) انقسم واضعو الدستور الفرنسي الصادر سنة ١٩٤٦ إلى اتجاهين، وكل واحد منهما يؤيد احدي النظريتين وانتهى الأمر إلى التوفيق هذين الاتجاهين بصياغة الفقرة الأولى من المادة الثالثة من هذا الدستور كما يلي "سيادة الأمة ملك للشعب الفرنسي" وهو نفس النص الذي جاء في المادة الثالثة من دستور الجمهورية الفرنسية الخامسة الصادرة في سنة ١٩٥٨، انظر د. عبد الغني بسيوني عبد الله، النظم السياسية، ص٦٠.

(١) المرجع السابق، ٢١– ٢٢.

(2) J.J Rousseau. De contract social p224.

المجتمعات أمر ضرورياً فإن توافق هذه المصالح نفسها هو الذي جعل ذلك ممكناً وإذا لم توجد نقطة تتوافق فيها جميع المصالح لن يقوم أي مجتمع ويجب أن يدار المجتمع على أساس المصلحة المشتركة فقط " (1).

وتتمثل السيادة عند روسو في الإرادة العامة للمجموعة البشرية وأن القانون هو التعبير عن هذه الإرادة، وبمعنى آخر أن السيادة هي ممارسة الإرادة العامة للحكم؛ ولا يمكن أن تكون السيادة لفرد أو جماعة، وإنما تتمثل في الأمة كلها، كما تنصب عناية السيادة على المنفعة المشتركة المتصلة بالمواطنين جميعاً دون الاقتصار على أشخاص معينين أو أشياء معينة(2)، فالسيادة تعني ممارسة الإرادة العامة ولا يمكن التنازل عنها، وأن السلطة العامة التي لم تتكون لا يمكن أن تمثل نفسها، فالسلطة أو الإرادة هي التي يمكن نقلها.

والواقع أنه كان يتعذر توافق الإرادة الخاصة والإرادة العامة في نقطة فإن المستحيل، على الأقل أن يدوم هذا التوافق ويثبت لماذا؟ لأن الإرادة الخاصة تميل إلى التفضيلات بطبيعتها، وأن الإرادة العامة تميل إلى المساواة؛ أيضا وضامن لهذا الاتفاق حتى عند وجوب وجوده.

بمعنى أن الإدارة العامة تستطيع وحدها أن توجه قوى الدولة نحو هدف نظامها وهو الخير المشترك، ولما كانت السيادة ليست إلا تنفيذ الإدارة العامة فإنها لا يمكن أن تكون محلاً للتصرف، والسيد الذي ليس إلا كائناً جماعياً لا يمكن أن يمثل إلا بذاته، إن السلطة يمكن أن تنتقل، ولكن ليس الإرادة ، وليس مستحيلاً أن إرادة خاصة- إرادة الأمير أو السلطان تتفق في بعض النقاط مع الإدارة العامة، ولكن المستحيل أن يستمر هذا الاتفاق ويستقر إن السيد الذي هو الشعب يستطيع أن يقول: إني أريد فعلاً ما يريده هذا الرجل، ولكنه لا يستطيع أن يقول: إن ما سيريده هذا الرجل غداً سأريده أنا أيضاً(3)، ولذا فإن الشعب إذا وعد بالطاعة فقط فإنه يحل نفسه بهذا العهد لفقده صفة الشعب ، والأمر غير مادام كل واحد من هذه الأعمال ليس قانوناً بل هو تطبيق للقانون فقط.

وعليه نستنتج مما تقدم إن الإرادة العامة صائبة وأنها تهدف إلى النفع العام دائماً ،

---

(1) Dunnig: Ahistory of political theories Book III- p22 and J.J Roussean contract social, p249.

(2) Locke, Hume- Roussean- Social Contract, p105.

(3) J.J Rousseau. Du contract social. P250.

ونجيب المستكاوي، جان جاك روسو، "حياته مؤلفاته، غرامياته ، دار الشروق، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٨٩، ص٣٠٤.

ولكنه لا يستنتج من ذلك اتصاف شورى الشعب بمثل تلك الإصابة دائماً وأيضاً لا يرشي الشعب مطلقاً، غير أنه يخدع غالباً.

ويسترسل روسو ويقول: يوجد في الغالب فرق كبير بين إرادة الجميع والإرادة العامة، فالإرادة العامة لا تبالي بغير المصلحة المشتركة، وتبالي الإرادة الأخرى بالمصلحة الخاصة؛ ولتفادي هذه الصعوبات يميز روسو بين الإرادة العامة وإرادة الجميع، فإرادة الجميع هي جملة الإرادات الفردية وهي قابلة للوقوع في الخطأ في حين أن الإرادة العامة هي جملة الإرادة المهتمة بالصالح العام ولذلك فإنها تبعد عن الوقوع في خطأ، وإذا كان هذا التميز بين الإرادة العامة وإرادة الجميع يساعد على تفادي بعض الصعوبات، فإنه قد يؤدي إلى ظهور صعوبات جديدة . تتلخص فيما إذا كانت اتجاهات جميع الأفراد الذين يعبرون عن المصلحة العامة تشكل حقيقة تلك الإرادة النابعة عن التعبير عن المصلحة العامة[1].

بمعنى آخر إذ تشاور الشعب الخبير بما فيه الكفاية ، ولم يكن بين المواطنين أي اتصال فإن العدد الكبير والاختلافات الصغيرة يسفران عن الإرادة العامة دائماً، ويكون القرار صالحاً دائماً ولكن العصبات إذا قامت وتألفت جمعيات حزبية على حساب الجمعية الكبرى فإن كل واحدة من هذه الجمعيات تصبح عامة بالنسبة إلى أعضائها، وهناك يمكن أن يقال له أنه عادة لا يكون مصونين بمقدار الناس، وإنما يقال فقط وجود كذا جمعيات، وتصير الاختلافات أقل عدداً وتعطي نتيجة أقل عمومية، ثم إذا كانت إحدى هذه الجمعيات من العظم ما تغلب معه جميع الأخرى عاد حاصل الفروق الصغيرة لا يكون عندكم نتيجة، بل صار عندكم اختلاف وحيد، وهناك لا تبقى إرادة عامة، ولا يكون الرأي الغالب غير رأي خاص، ومن المهم إذن ألا تكون في الدولة جمعية جزئية عند قدرة الإرادة العامة على التعبير عن نفسها، وأن يعطي كل مواطن رأيه كما يرى وهذا هو النظام الوحيد الرفيع الذي وضعه ليكورغ حسب وجهة نظر روسو.

ولكن إذا وجدت جمعيات جزئية وجب تكثير عددها وأن يحال دون تفاوتها كما صنع سولون ونوما وسيرفيس، فهذه الاحتياطات هي التي تصلح وحدها لجعل الإرادة العامة منورة دائماً ولعدم ضلال الشعب مطلقاً[2]، ويجب على الأقلية عند روسو أن تفهم أنها تكون مخطئة إذا عارضت الأغلبية، ويرجع هذا الخطأ إلى الجهل، وبمجرد زوال الجهل فإنهم يفهمون أن إرادتهم لا تختلف عن إرادة الأغلبية، ذلك لأن إرادة الأغلبية تمثل دائماً الإرادة العامة.

---

(١) انظر: د. محمد فتح الله الخطيب : تطور الفكري السياسي ، دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٦٨، ص١٣١.

(2) J.J. Rousseau- du contract social pp 23-253.

ويصل روسو من كل ذلك إلى أن إكراه الأقلية على الخضوع للإرادة العامة يجعلهم أكثر حرية مما لو استقلوا برأيهم : والواقع أن لكل فرد، بوصفه إنساناً إرادة خاصة مختلفة عن، أو متناقضة مع الإرادة العامة التي يسهم فيها باعتباره مواطناً إذ أن مصلحته الخاصة قد تملي عليه تصرفات غير تلك التي تقتضيها مصلحة المجموع تماماً (١).

القانــون :

إذا كان في إمكان الميثاق الاجتماعي يعطي الوجود والحياة للهيئة السياسية فإن التشريع يعطيها الحركة والإرادة؛ فالقانون إذن هو تعبير الإرادة العامة، إن هدف القانون دائماً عام، وفي سبيل المصلحة العامة، وإلا فقد قوته ولم يعد قانوناً، وهكذا فإن القانون يمكن أن يقرر أنه ستكون هناك امتيازات ولكنه لا يستطيع أن يعطيها لأشخاص معنيين، والقانون يستطيع أن يجعل من المواطنين طبقات عديدة، ولكنه لا يستطيع أن يعين هؤلاء أو أولئك بعينهم ليدخلوا في طبقة ما، إنه يستطيع أن ينشئ حكومة ملكية ونظام وراثة للعرش، ولكنه لا يستطيع أن يتخذه ملكاً ، ولا أن يحدد أسرة ملكية . (٢)

وجماع القول: إنّ كل عمل يتعلق بموضوع فردي فهو ليس من شأن السلطة التشريعية.

ويضيف روسو: وبناء على هذه الفكرة يرى المرء لأول وهلة أنه لم يعد ثمة محل للتساؤل عمن له حق إصدار القوانين ما دامت من أعمال "الإدارة العامة" ولا عما إذا كان الأمير فوق القانون ما دام الأمير عضواً في الدولة، ولا عما إذا كان يمكن أن يكون القانون ظالماً ؛ لأنه ما من أحد يظلم نفسه(٣)، وبالتالي تنتابنا الحيرة في كيفية تمتع الإنسان بالحرية في الوقت الذي يكون فيه خاضعاً للقوانين، ما دامت القوانين لا تعبر إلاّ عن إرادتنا الكلية العامة"(٤).

وعليه فالقانون الصادر عن الإرادة العامة المعبرة عن السيادة هو الذي يضفي على الدولة السمة الشرعية ، وأنه ليس هناك دولة لها سمة شرعية إلاّ إذا حكمت بواسطة القانون.

---

(1) Locke, Hume- Rousseau- Social contract: pp. 95- 96.

(2) J.J. Rousseau- du contract social, p. 258.

(٣) انظر: د. نجيب المستكاوي : جان جاك روسو، ص٣٠٦.

(٤) انظر : د. علي عبد المعطي محمد : فلسفة السياسية بين الفكرين الإسلامي والغربي، ص١٧٢.

الحكومة وأشكالها :

عالج روسو موضوع الحكومة في كتابه العقد الاجتماعي واعتبر أن الوظيفة التشريعية إنما هي للشعب، ولكنه يرى ترجمة السياسات إلى أعمال فعلية واقعية لا يمكن أن يقوم بها الشعب بممارستها.

ولكن يتمكن الشعب من الإشراف على سلطة التنفيذ، وتوجيهها لتحقيق الأهداف الشعبية، وعليه ينبغي أن تتركز السلطة التنفيذية في هيئة يوكل إليها وظيفة القوانين وفرضها، وهذه الهيئة هي التي يمكن أن يطلق عليها اسم الحكومة، وتشكل الحكومة همزة الوصل بين صاحب السيادة والشعب، فهي تتلقى التعليمات والأوامر من صاحب السيادة ثم تعمل عن نقلها إلى الشعب وعلى ذلك فالحكومة تستمد سلطاتها من غيرها وهي ليست ذات سلطة أصيلة، فإذا لم تحترم الإرادة العامة ولم تراع اتجاهات الإرادة العامة وتبدأ في استخدام السلطات الممنوحة لا لتحقيق أهداف لا توافق عليها الإرادة العامة، فإنها تكون في واقع الأمر قد عملت على تحطيم الوحدة الاجتماعية والكيان السياسي والدولة الأمر الذي يؤدي إلى عودة الفرد إلى الحالة الطبيعية(١).

إن السيد في حاجة إلى وكيل أمين ينفذ الإرادة العامة إلى سلطة أخرى تفتت القانون إلى أحكام خاصة، هذه السلطة هي الحكومة أو الهيئة التنفيذية، فالحكومة تستعمل القوة العامة وفق توجيهات الإرادة العامة، ويعقد روسو مقارنة في هذا الصدد: كل عمل حر له سببان يسهمان في إنتاجه أولهما معنوي ؛ أي الإرادة التي تعين العمل، والآخر مادي ؛ أي السلطة التي تنفذه، عندما أسير نحو غرض، لا بد أولاً أن أريد أن أذهب وفي المكان الثاني أن تحملني قدماي إليه، والهيئة السياسية لها نفس هذين الوجهين فالمرء يميز فيها القوة كما يميز فيها الإرادة هذه تحت اسم السلطة التشريعية والأخرى تحت اسم السلطة التنفيذية (٢)، وهكذا فإن الحكومة هي هيئة وسيطة بين الرعية والسيد من أجل تعاملهما المتبادل، وهي مكلفة بمهمة تنفيذ القانون البشري، الحكومة هي الممارسة الشرعية للسلطة التنفيذية ، والأمير أو الحاكم هو الشخص أو الهيئة المكلفة بهذه الممارسة أو الإدارة.

فلقد نجح روسو في التمييز بين مفهومي الدولة والحكومة ، رغم أن هذا التمييز

---

(١) انظر د. محمد فتح الله الخطيب : دروس في مبادئ العلوم السياسية "الكتاب الأول" تطور الفكر السياسي، ص١٣٢- ١٣٣.

(٢) د. نجيب المستكاوي : جان جاك روسو: حياته مؤلفاته غرامياته، ص٣٠٧.

قديم قدم أرسطو حينما قال موضحاً الفارق الأساسي بينهما : إن الدولة توجد بذاتها وأن الحكومة لا توجد إلا بصاحب السيادة (1).

فالدولة عنده كما عند أرسطو قديماً هي مجموع المواطنين ، والحكومة هي مجرد هيئة من هيئاتها تمثل السلطة التنفيذية"(2).

حيث صنف أرسطو الحكومات على أساس مبدأين هما: النظر إليها من حيث عدد أفرادها ومن حيث الغاية التي تستهدفها.

أما من حيث عدد الأفراد فالحكومة، أما حكومة فرد أو حكومة قلة أو حكومة الشعب، أما من حيث الغاية، فهي إما أن تعمل لخير الشعب فتكون حكومة صالحة أو لخير أفرادها فقط، فتكون حكومة فاسدة يستهدف أفرادها تحقيق مصالحهم الشخصية، وإذا مزجنا بين المبدأين كان لدينا ستة أنواع للحكومة عند أرسطو، وهي على التوالي الملكية، الارستقراطية، الديمقراطية وتلك هي الحكومات الصالحة، والطغيان والأولجارشية والديماجوجية وهي الحكومات الفاسدة وهي حكومات مضادة للثلاث الأولى (3)، ويقول روسو يمكننا أن نميز في شخص الحاكم ثلاث إرادات مختلفة جوهرها وهي: **أولاً**: إرادة الفرد الخاص التي تهدف إلى نفعه الخاص.

ثانياً: إرادة الحكام المشتركة التي تعمل في نفع الحاكم فقط والتي يمكن أن نسميها إرادة الهيئة، هذه الإرادة التي تكون عامة نظراً إلى الحكومة وخاصة نظراً إلى أن الدولة التي تؤلف الحكومة جزءاً منها.

ثالثاً : إرادة الشعب، أو إرادة السلطة العامة التي هي عامة نظراً إلى الدولة التي تعد المجموع وتكون الحكومة جزءاً منها؛ وفي التشريع الكامل يجب أن تكون الإرادة الفردية أو الخاصة صفراً، أن تكون إرادة الهيئة الخاصة بالحكومة تابعاً إلى الغاية ومن ثم أن تكون الإرادة العامة أو إرادة السلطة العامة مسيطرة دائماً ومنفصلة دائماً عن بقية الإرادات الأخرى (4) ؛ وفي حين العكس تصبح هذه الإرادات المختلفة وفق النظام الطبيعي أكثر فاعلية كلما تجمعت، وهكذا فإن الإرادة العامة هي الأضعف دائماً، ويكون لإرادة الهيئة المقام الثاني،

---

(1) J.J. Rousseau- du contract social p275.

(2) Arstotle: the politics. B3-ch. I Eng Tran. By sineclair tran. penguin Books U.S.A. 1977. pp101-102.

(3) Ibid, pp.107-113.

(4) J.j Rousseau. du Contract social. P277.

وللإرادة الخاصة أول مقام بين الجميع فيكون كل عضو في الحكومة نفسه أولاً، ثم حاكماً، ثم مواطناً، أي وفق ترتيب معاكس، تماماً لما يقضيه النظام الاجتماعي[1]، وتترخى الحكومة كلما كثر الحكام، وقد أثبت أن الشعب كلما زاد وجبت زيادة القوة الزاجرة ومن ثم يجب ان تتغير نسبة الحكام إلى الحكومة على عكس نسبة الرعايا إلى السلطة العامة أي إلى أن الدولة كلمـة عظمت وجب أن يقل عدد الحكومة وذلك لأجل ينقص عدد الرؤساء[2]، بمعنى آخر أنه كلمـا كثر عدد الموظفين ضعفت الحكومة ، وإن أنشط الحكومات هي ذات الحاكم الواحد ، ويقـول أيضا: إن علاقة الموظفين بحكومة يجب أن تكون على عكس علاقة الرعايا بالسيد، أي أنـه كلما كبرت الدولة تعين ضغط الموظفين، بحيث يقل عدد الرؤسـاء بسـبب ازديـاد تعـداد الشعب[3].

وقد قسم روسو الحكومات على أساس المبدأ الأرسـطي الأول ، حيـث نظـر إلـى الحكومات من حيث عدد أفرادها وافترض خيريتهـا فـرأى أن الحكومـة إمـا ملكيـة أو ارستقراطية أو ديمقراطية ولكنه رتبهم عكس الترتيب الأرسطي مما يتوافق مع منطق مذهبه السياسي بمعنى ديمقراطية ارستقراطية، ملكية.

وأشكال الحكومة المختلفة تميز بعدد الأعضاء الذين يكونونها: فالسيد يستطيع بـادئ ذي بدء أن يعهد بأمانة الحكومة إلى الشعب كله أو الجزء الأكبر من الشعب، وهـذا الشـكل للحكومة يسمى الديمقراطية ، والسيد يستطيع أن يحصر الحكومة أو يركزها في يد فئة قليلـة بحيث يكون هناك عدد من المواطنين العاديين أكثر من عدد الموظفين، وهذا الشـكل يسـمى الارستقراطية، والسيد يستطيع أن يركز الحكومة كلها في يد حاكم فرد يستمد منه الآخـرون سلطتهم وهذا الشكل الثالث هو الملكية، ويقول: الديمقراطية تلائم الدول الصغيرة والحكومـة الارستقراطية تلائم الدولة المتوسطة والحكومة الملكية تلائم الدولة الكبيرة ، رغم أن روسـو يقول: ينبغي ألاّ نسأل ما أصلح الحكومات ؟ لأنه سؤال لا جواب له ، ولكن يمكننا أن نسـأل عن الشواهد التي يعرف بها المرء أن شعباً ما محكوماً حكماً صالحاً أو فاسداً.

إلاّ أنه يعطينا أبرز علامة على أصلح الحكومات على الإطلاق وهي : أنه إذ تساوت

(1) Ibid. P277.
(2) Ibid. P 278.
(3) Ibid, p. 279.

جميع الظروف تكون الحكومة التي يتكاثر في ظلها السكان ويعمرون البلاد دون وسائل خارجية أو التجنس أو إقامة مستعمرات، هي الأفضل بكل تأكيد، والحكومة التي يقل في ظلها الشعب ويهلك تكون الأسوأ [1].

وهذا يعني أن الحكومة الصالحة هي الحكومة التي ينمو في ظلها تعداد الشعب، ويرتفع مستوى معيشته دون اعتماد على وسائل خارجية أو مستعمرات أو توطين أجانب؛ أما الحكومة السيئة فهي التي يتقلص في ظلها عدد المواطنين أو يشرفون على الانقراض.

كما ينتقد روسو الكتاب الذين يشيدون بعصرهم لأسباب شخصية يقول: إنَّ بلوغ دخل الكاتب أو الشاعر مائة ألف جنيه لا يعني أن عصره هو خير العصور ما دام شعبه يضمحل ويتضاءل تعداده، وأن المهم ليس الازدهار، والسكينة المظهرية للرؤساء، وإنما المهم رفاهية الشعب لاسيما في الدول الكثيفة السكان[2].

أنواع الحكومات:

أ) الديمقراطية:

لقد بلغ تقديره لديمقراطية لدرجة أنه قال: لو وجد شعب من الآلهة لكانت حكومة ديمقراطية، فحكومة بالغة الكمال كهذه لا تلائم الآدميين[3]، هذا الشكل هو أكمل أشكال الحكومة عند روسو، ولكن هناك متطلبات توجب قيام هذه الحكومة:

١- كون الدولة بالغة الصغر حيث يسهل اجتماع الشعب وحيث يسهل على كل مواطن أن يعرف الآخرين.

٢- بساطة كبيرة في الأوضاع تحول دون كثرة الأمور ودون المناقشة الشائكة.

٣- كثيرة مساواة في الصفوف وفي الثروات فلا يمكن بقاء المساواة بغيره زمناً طويلاً في الحقوق والسلطات.

٤- قليل الترف أو عدمه، وذلك لأنَّ الترف إما أن يكون نتجه للثروات وإما أن يجعلها ضرورية، والترف يفسد الغني والفقير معاً، الأول عن حيازة والآخر عن رغبة، والترف يضيع الأوطان بسبب التنعم والتفاخر وينزع من مواطني الدولة ليجعلهم عبيداً

---

(١) د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، ص٢٧٦.

(2) J.J Rousseau: du contract social p281.

(3) Ibid, p281.

لبعضهم البعض وعبيد للرأي العام[١]، أضف إلى ذلك أنه لا توجد حكومة عرضة للحروب الأهلية والاضطرابات الداخلية كثيراً كالحكومة الديمقراطية أو الشعبية ، ذلك لا تجد حكومة مثلها تميل بقوة واستقرار إلى تغيير الشكل وإقدام لبقائها كما هي، ويضرب لنا مثال على ذلك: أن لورين حاكم بوستناية يقول: "أفضل الحرية مع الخطر على السلم مع العبودية [٢] .

ب)الارستقراطية :

هذا الشكل كان متبعاً في المجتمعات الأولى حيث كان رؤساء الأسر والعشائر، الشيوخ، يتداولون ويتشاورون ومن هنا جاءت ألقاب: الكهنة، والشيوخ والقدماء؛ فالمجتمعات الأولى حكمت نفسها ارستقراطيا وكان رؤساء الأسر يتشاورون فيما بينهم حول الأمور العامة، وكان الشباب يذعنون لسلطان التجربة بلا سؤال، ومن هنا جاءت الأسماء الكهنة والشيوخ وغيرها من الأسماء؛ ولكن ازدياد التفاوت الناجم عن النظم على التفاوت الطبيعي أدى على تفضيل الثراء على السن وأصبحت الارستقراطية بالانتخاب.

وأخيراً فإن القوة أصبحت تنتقل مع الثروة من الأب إلى الأبناء مما جعل الأسرة شرف يورث فأصبحت الحكومة وراثية.

إذاً يوجد للارستقراطية ثلاثة أنواع: طبيعة، وانتخابية، ووراثية.

فالأولى لا تلائم غير الشعوب البسيطة، والثالثة أسوأ جميع الحكومات والثانية أحسنها وهي الارستقراطية بالمعنى الصحيح.

وخلاصة قوله: أن أحسن ترتيب وأقربه إلى الطبيعة أن يحكم أرشد الناس في الجمهور عندما يطمأن إلى أنهم يحكمون فيه نفعاً له لا نفعاً لأنفسهم، ولا ينبغي مطلقاً، أن تكثر النوابض عبثاً ولا أن ينال بعشرين ألف رجل ما يستطيع مائة رجل مختار أن يصنعوا حتى ما هو أحسن منه[٣].

وواضح من النص أن روسو يؤيد الارستقراطية ولا يوافق على الحكومة الديمقراطية، وربما راجع ذلك أن روسو يقصد بالديمقراطية ليس نظاماً مثل النظام الجمهوري الشائع الآن، وإنما الديمقراطية التي وجدت في الزمان القديم وهي ديمقراطية أثينا: أنها الحكومة المباشرة

---

(1) Ibid, p282.
(2) Ibid, p281.
(3) Ibid, p282.

أي شعب يسن كله القانون ويحكم كله نفسه ويتخذ في اجتماعات شعبية بطريقة الاستفتاء ما يشاء من قرارات؛ على عكس الحكومات المماثلة لنظام الحكم الجمهوري الآن حيث يسن الشعب القانون عن طريق نوابه وحيث لا يحكم الشعب نفسه مباشرة بل عن طريق حكومات ينتخبها هي ما يسميه روسو إرستقراطية انتخابية.

على أنه يلاحظ أن هذا النوع من الحكومات يفترض اختيار أفضل الناس لتولي شئون الحكم، وهذا النوع من الحكم غير مضمون لعدم وجود معيار لهذا التفضيل، وحتى على فرض وجود المعيار الذي يمكن عن طريقه اختيار عليه القوم فإننا لا نضمن بقاءهم على حالهم واستمرار صلاحيتهم، إذ كثيراً ما يتطرق الفساد إليهم على مر الزمان.

أضف إلى ذلك الثروة لا تصلح مقياساً دائماً للكفاءة والحنكة في شئون الحكم خصوصاً إذا كان مصدرها الميراث لا الكد والاجتهاد ، وكذلك إنَّ هذا النوع لم يعد يقنع الشعوب أو الدول المعاصرة وبات من المسلمات لدى هذه الشعوب أن يكون الحكم فيها شعبي أو ديمقراطي.

جـ- الملكية :

الملكية هي أكثر أشكال الحكومة قوة وعنفواناً فكل أجزاء الآلة تحركها يد واحدة، وكل شيء يسير نحو هدف واحد ، غير أن الهدف ليس السعادة العامة مطلقاً، حتى أن قوة الإرادة ذاتها مجحفة في هذا النوع من الحكومات ، وهذا يعني ليس سعادة الشعب يريد الملوك أن يكون لهم سلطة مطلقة، ومن بعيد يصح لهم الصائحون أن خير وسيلة لذلك أن يجعلوا أنفسهم موضع حب الشعب، وهذا المبدأ جميل جداً، بل هو حقيقي جداً من بعض الوجوه: ولكنه من سوء الحظ سيكون موضع سخرية في البلاط ، إنَّ القوة المستمدة من حب الشعب هي الأعظم بالأمراء، ولكنها غير مستقرة ومشروطة ولن يقنع بها الأمراء، فأحسن الملوك يريدون أن يكونوا أشراراً إذا راق لهم دون أن يكفوا عن أن يكونوا وهم وعبثاً ويحاول واعظ سياسي أن يقول لهم : إنَّ قوة الشعب ما دامت هي قوتهم فإن مصلحتهم الكبرى أن يكون الشعب مزدهراً كبيراً التعداد، قوى الشوكة، إلاّ أنهم يدركون جيداً أن هذا غير صحيح فمصلحتهم الشخصية هي في المقام الأول أن يكون الشعب ضعيفاً بائساً، ولا يستطيع مقاومتهم أبداً[1]، كما أن الملكية لا تلائم غير الدول الكبيرة ، رغم من الصعب إدانة دولة كبيرة وأن تدار من قبل رجل واحد إدارة حسنة وخصوصاً عندما ينيب الملك عنه أناساً آخرين ويوجد

(1) Ibid, pp283-284.

عيب جوهري يضع الحكومة الملكية دائماً دون الحكومة الجمهورية ، وهو الصوت العام في الحكومة الجمهورية لا يرفع إلى المراتب الأولى تقريباً غير أناس واعيين قادرين يمثلونها بشرف عكس الأشخاص الذين يبلغون المعالي في الملكيات هم في الغالب من صغار الشطار وذوي الدسائس وصغار المفسدين الذين يصلون بمواهبهم الحقيرة إلى المناصب العالية في البلاط فتبدو غباوتهم للجمهور فور انتهائهم إليها، ويكون الشعب أقل ذلاً من الأمير في هذا الاختيار، ويندر وجود الرجل ذي المزية الحقيقية بين وزراء الملك، تقريباً، ندرة وجود رجل ذي جهالة على رأس حكومة جمهورية،وهكذا إذا ما قضى حسن الحظ بأن يقبض على زمام الأمور أحد هؤلاء الرجال المفطورين على الحكم، وذلك في ملكيته فسدت تقريباً بتلك الأكداس من المديرين اللطفاء، بهت الناس من الوسائل التي يحدها، وعد ظهوره دوراً جديداً في تاريخ بلاده. (١)

ويقول روسو: وتقاس حسن إدارة الدولة الملكية واتساعها بجدارة الحاكم فيها ، فالفتح أسهل من الإدارة ويمكن أن يستعان الحاكم أو الأمير بعتلة كافية لكي يرج العالم بإصبع واحد غير أنه يحتاج من يدعمه في ذلك بقوة؛ ومهما تكن الدولة صغيرة فإن الحاكم أو الأمير يكون دونها صغير على الدوام ، لأنه من النادر أن تكون الدولة صغيرة أن يكون حاكمها كبير وأن تم هذا فإنه يساء الحكم فيها أيضاً؛ لأن الحاكم إذ تبع اتساع أغراضه دائماً فإنه ينسى مصالح رعاياه ولا يجعلهم أقل بؤساً بإسائة استعمال مواهبه مما يجعلهم رئيس دونه جدارة عن عوز إلى ما ليس غيره. وهكذا أعنى المملكة أن تنبط أو تنقبض مع كل عهد على حسب مدارك الأمير، ولكن بما أن مواهب السنات أثبت جدارة فمن الممكن أن تكون دولة ذات إدارة سيئة ولكنها محافظة على كيانها(٢).

كذلك تمتاز الحكومة الملكية بتقلب المنهج التي تنظم نفسها عليه ، وعلى حسب طبع الحاكم أو على حسب أخلاق من يحكمون نيابة عنه بحيث لا يكون لها غرض ثابت ولا منهج موافق لزمن طويل وهذا التغلب يجعل الدولة مذبذبة دائماً بين مبدأ ومبدأ وبين مشروع وآخر ، لذا إذا وجد فساد كبير في بلاد ما يوجد حكماء في البرلمانات في حين والجمهوريات تسير نحو مقاصدها بثبات وحسن تنظيم(٣).

---

(1) Ibid, p. 285..
(2) Ibid, p286.
(3) Ibid, p287.

ويتضح مما سبق ..

١- تطور المجتمع عند روسو مر بمراحل بدأ بالفطرة الأولى التي تمثلت بنوعين من عدم المساواة :

الأول: طبيعي والمقصود به الفوارق بين الناس في السن والصحة والقوة الجسمانية والقدرات العقلية ، وعليه فروسو يمنع انقسام السلطة أو السيادة ؛ لأنها إما إرادة عامة أو لا تكون وهي إما أن تكون إرادة هيئة الشعب أو جزء منه فقط وفي الحالة الأولى تكون الإرادة عملاً من أعمال السيادة، ويتكون عنها القانون، وفي الحالة الثانية لا تكون سوى إرادة خاصة أو عمل من أعمال الحكم[١]، ونظراً لأن السيادة لا تنقسم لأنها إما إرادة عامة وإما لا – فروسو في هذا المقام كأنه ينتقد مونتسيكو.

إن سياسينا قد عجزوا عن تقسيم السيادة من حيث المبدأ يقسمونها من حيث القوة ومن حيث الإرادة إلى سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية ... إلخ ، وهم يخلطونه بين هذه الأقسام حيناً ويفصلون بينها حيناً آخر ، وهم يشبهون السلطة العامة بالإنسان المكون من أبدان كثيرة، يكون لأحدها عينان وللآخر ذراعان وللثالث رجلان ، ويروي أن مشعوذي اليابان ويمزقون الولد أمام الحضور، ثم يقذفون جميع أعضائه في الهواء واحداً بعد الآخر، ثم يسقطون الولد حياً مجتمع الأجزاء، فهذه هي شعوذات سياسينا تقريباً فهؤلاء بعد أن قطعوا الكيان الاجتماعي أجزاء بسحر جديد بالسوق جمعوا بين هذه الأجزاء بما لا نعرف كيف وقع، ومصدر هذا الخطأ عدم قيامه على مبادئ محكمة حول السلطة ذات السيادة[٢]، وعلى سبيل المثال: إن إعلان الحرب وإقرار السلم من أعمال السلطة العليا

والثاني : وهو انعدام المساواة الأخلاقي والسياسي وينشأ مع نشوء المجتمع.

---

(١) انظر: د.علي عبد المعطي محمد : فلسفة السياسية بين الفكرين الإسلامي والغربي، ص١٧٠ وانظر أيضاً: J.J.Rousseau. du contract social, p251.

(٢) د. نجيب المستكاوي : جاك روسو: حياته ومؤلفاته وغرامياته، ص٣٠٤ ؛ J.J. Rousseau- du contract social, p251.

أما المرحلة الثانية: وهو المجتمع الطبيعي نتيجة لتطور المجتمع وهــو نــوع غيــر رسمي من البشر وذلك نتيجة لعدم ظهور الملكية بصورة واضحة كذلك القانون والحكومة(١).

أما المرحلة الثالثة: وهي مرحلة المجتمع المدني، حيث تم الانتقال بفعل عاملين هما:

أ – الملكية الخاصة.

ب– استخدام الحديد وتطور الزراعة.

وينشأ المجتمع حسب وجهة نظر روسو بموجب عقد اجتماعي وله خصائص منها: أن يتنازل كل فرد عن كل حقوقه إلى كل شخص، وهم أيضاً بدورهم يتنازلون عن كل حقــوقهم له، وينبغي أن يكون التنازل كاملاً غير مشروط(٢)، وشروط العقد تحددها طبيعة الصك تحديداً بحيث أن أقل تبديل يطرأ عليها يجعلها باطلة وعديمة الفاعلية، تكون إذن هــذه الشــروط – ضمناً– واحدة في كل مكان ومسلماً بها من الجميع حتى ولو لم يكن قد نص عليها من قبــل، إلى أن ينقض العقد حينئذ يسترجع كل فرد حقوقه وحريته الطبيعية(٣).

كما يعتقد روسو أن سبب توقيع الإنسان على العقد الاجتماعي يرجع إلى رغبته فــي نشر مبادئ العدالة الاجتماعية وتدعيم المصلحة الجماعية.

إن للمجتمع السياسي (شخصية معنوية ذات إرادة هي الإرادة العامة، التي تنمو دائماً نحو تحقيق وصيانة الرفاهية للمجتمع، وهي مصدر القوانين وتتكون من كــل الأفــراد فــي علاقتهم بالدولة وفي علاقتهم بعضهم البعض، وحكمها دائماً عادل غير جائر)(٤)، وهي تعني التوفيق بين المصالح الفردية ومصالح المجتمع ككل.

إن الهدف الأسمى للدولة المحافظة على الحرية والمساواة لمواطنيهــا ، وذلــك لأن روسو يؤمن بالحرية ، وقد قال في كتابه العقد الاجتماعي : لقد ولد الإنسان حراً (٥)، وهــي مقرونة بالمساواة وخصوصاً المساواة لاقتصادية.

قضية الملكية الخاصة واحدة من مصادر التي يعتبرها روسو مصدر التفــاوت بــين البشر، وإن الإرادة العامة يجب أن تشرف عليها وتنظمها.

---

(1) Ebenstein, William, Great political. .3 rd. Ed. New Delhi: oxford & ibn publishing co, 1972- pp371-392.

(2)Runke, Gerald, AHistory of western political theory, New York: the Ronald press, co, 1968, pp.321- 322.

(3) Harmon, M. Judd. Political thought, New Yourk Mc Graw Hill Book, Co., 1964, p305.

(٤) جان جاك روسو : العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط ، دار القلم، الطبعــة الأولــى ، بيــروت، ١٩٧٣، ص٤٨، ٤٩.

(5) Har mon, op. cit p306.

الفصل الثالث

نظرية العقد الاجتماعي وآثارها في الفكر الغربي

في هذا الفصل نحاول دراسة بعض الشخصيات كـان لهـا التـأثر بفلاسـفة العقـد الاجتماعي ، والحقيقة قد يعترض البعض على إغفالنا شخصيات وقامات فلسفية لا يُسـتهان بهـا ، أو تقديم وتأخير بعض الشخصيات على البعض الآخر ، أمثال " مونتيسـكيو ، الـذي المفروض دراسته بعد " جون لوك " لبيان التأثير ، ولكن أردنا أن نتبين إلى أي حد تأثر جان جاك روسو ولوك بمونتيسكيو ، وإلى أي مدى فيمن جاءوا من بعدهم ، كذلك ليس الحط مـن قدر المفكر أو الفيلسوف ، ومن ناحية أخرى يرجع على الناحية المنهجية مفادها أنـه عنـد دراسة التطور الفكري لأي علم بما في ذلك السياسة فالأفضل الاقتصار على الذين كان لهـم التأثير الأكبر ، وعليه ما يلاحظه القارئ من إغفال هو في الأرجح مقصود .

منذ بداية القرن السابع عشر سيطر على الفكر الغربي اتجاه الديموقراطية الليبرالية ، أو الليبرالية الغربية حيث اصبح الفكر السياسي الغربـي يسـير وفقـاً لمثـل أعلـى وهـو الديموقراطية الليبرالية التي تقوم على ثلاثة افتراضات وهي كالآتي :

أ- **افتراض نفعي** Utilitarian : يرى أن الحكومة توجد كلية لصالح المحكومين .

ب- **افتراض ليبرالي** Liberal :يرى أن كافة الأفراد متساوون ، وعليه فإن كلاً منهم يتمتـع على قدم المساواة بحقوق طبيعية ، وهذه الحقوق لصيقة بالفرد بما فيها حق تقريـر مـا يراه متمشياً مع صالحه .

جـ- **افتراض ديموقراطي** Democratic : وهو مرتبط بالافتراض الليبرالي ، وهو يـرى أن الأفراد هم خير حكم على مصالحهم الخاصة ، فإن أكثر نظم الحكم صلاحية هو الذي يستند على قرار أغلبية هؤلاء المعنيين [1].

وقد استخدمت نظرية " العقد الاجتماعي " وتبلورت بوضوح فـي القـرنين التـاليين لإرساء دعائم الديموقراطية الليبرالية بافتراضاتها السابقة .

ومع أن نظرية العقد الاجتماعي أصبحت موضع تحدٍ من جانب الكثيرين أمثال " ديفيد هيوم " ونقده الهدَّام لأبعادها التاريخية والسياسية والاجتماعية إلى الحد الذي جعلها تتلاشى من الفكر الغربي ابتداء من القرن التاسع عشر .

أ) المذهب الفردي :

وهو المذهب الذي يعطي الأولوية في عملية صنع واتخاذ القرارات السياسـية للفـرد وحقوقه واحتياجاته إذا ما تعارضت مع حقوق واحتياجات أي كيانات كلية ، مثل الأسـرة أو

---

(1) د. حورية توفيق مجاهد : الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده ، ١٩٩٩م ، ص ٣٥٤ .

المؤسسة أو المجتمع أو الدولة ، اعتماداً على مقولة أن الأفراد وحدهم هم الذين يتمتعون بحقوق طبيعية أصلية ، وان حقوق أي جماعة ما هي إلا مجموع حقوق الأفراد المكونين لتلك الجماعة (١).

فالفردية عبارة عن مذهب سياسي يقر من ناحية بالحريات السياسية والاقتصادية والاجتماعية للفرد في أوسع نطاق ممكن ، ويقيد من ناحية أخرى سلطات ونشاطات الدولة إلى أضيق نطاق ممكن تمشياً مع المقولة التي تصف الدولة بأنها شر لابد منه (٢).

وبناءً على التعريف السابق تكمن وظيفة الدولة في رعاية الفرد وتوفير المناخ الملائم الذي يبرز قدرات ومهارات الأفراد ، فالدول التي تتبنى المذهب الفردي تتعهد باحترام وحماية حقوق كل فرد وتحميهم من أي انتهاك أو تجاوز من جانب الأفراد والجماعات المختلفة ، وهذا يعني أن وظيفة الدولة المحافظة على النظام من الداخل والدفاع عن الدولة ضد أي عدوان خارجي .

ولذلك فأصحاب هذا المذهب ينظرون إلى أي زيادة في سلطات الدولة يعتبر تهديد مباشر وتقييد للحرية الفردية ، ويرتكز المذهب الفردي من الناحية لسياسية على وجهة النظر الميتافيزيقية التي مؤداها : أن الإنسان الفرد من الممكن أن يوجد باستقلال عن المجتمع ، ومن الممكن أن يحيا خارج نطاق أي تنظيمات اجتماعية ، وعليه فإنَّ كل الحقائق الاجتماعية تضحى حقائق مركبة ، لا توجد أصلاً إلا كنتيجة للإرادة الحرة للأفراد المكونين لها ، ولا يستثنى من ذلك مؤسسات مثل الدولة ، والتي هي لا تستطيع أن توجد باستقلالية عن الأفراد المكونين لها ، فالأفراد هم الذين يخلقونها وفقاً لاتفاق إرادي حر بينهم ، وهي بذاتها لا يمكن اعتبارها أحد العوامل المؤثرة في طبيعة هؤلاء الأفراد (٣).

هذا التوجه هو ما يُعرف في النظرية السياسية باسم المذهب الذري " Atomism " الذي ينظر إلى المجتمع بوصفه مكوناً من مجموعة من الأفراد بغرض تحقيق غايات هي فردية بالأساس ، وذلك على اعتبار أن الفرد سابق على المجتمع وفوق المجتمع ، مما يجعل لحقوق الفرد أولوية على حقوق الجماعة ، وهذه النظرة الذرية للمجتمع والدولة تجد جذورها في نظريات العقد الاجتماعي كما صاغه " هوبز ولوك " وكذلك في النظرية النفعية ،

---

(١) موسوعة العلوم السياسية ، جامعة الكويت ، ص٤١٥ .

(٢) د. مصطفى عبد الله خشيم : موسوعة علم السياسة ، دار الكتب الوطنية ، الطبعة الأولى ، بنغازي ، ١٩٩٤م ، ص ٣٠٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤١٦ .

ومن هنا أضحت الفردية هي محور المذهب الليبرالي ، فالفرد يلتزم سياسياً وفقاً للمذهب الفردي ؛ لأن المجتمع والدولة هما نتاج لاتفاقه الحر الإرادي مع آخرين على إنشائهما ، إلا أن مذهب الفردية له العديد من السمات وهي كالآتي :

أ- المذهب السياسي للفردية ، يستمد مبادئه من نظرية العقد الاجتماعي التي تقر بتمتع الفرد بكافة حرياته في ظل الطبيعة الأولى ، وان المبادئ التي قام عليها تتجسد في حماية الدولة لحقوق الأفراد ؛ لذلك فإن قيام الدولة بغير هذه الوظيفة يعتبر مخالفاً لروح العقد الاجتماعي الذي تم إبرامه بين الشعب من ناحية والهيئة الحاكمة من ناحية أخرى .

ب- إنَّ السمة المميزة للفردية هي قيامها على مبدأ اقتصادي ينادي بحرية المنافسة ، وعدم وضع أي قيود من جانب الدولة على النشاطات الاقتصادية للأفراد تمشياً مع مذهب " دعه يعمل دعه يمر " فتدخل الدولة يجب أن يكون في أضيق نطاق لكي يتمكن الأفراد من ممارسة نشاطاتهم الاقتصادية بحرية . (1)

جـ- أصحاب هذا المذهب يستخدمون مفاهيم مجردة مثل المفاهيم الأخلاقية كالعدالة والقانون الطبيعي لتأسيس وتطوير المبادئ التي تقوم عليها الأيدولوجية الفردية ، وعليه وفق لهذا المذهب ، أن كل فرد يعرف مصلحته الحقيقية ، وانه يجب أن يترك الفرد وحده لكي يطور قدراته ويحدد الهدف من وجوده ، وبالتالي فإن أي قيود على حرياته ستضعف وتعيق بطبيعة الحال عملية اعتماده على نفسه ، روح المبادرة ، قوة الشخصية ، والتطور ، فالأفراد وفقاً لقانون الطبيعة أحرار ، وبالتالي فإن ممارسة أي قيود على ذلك من جانب الدولة يعتبر عملاً شيطانياً .

د- إن المذهب الفردي يقوم على مبادئ علمية اثبتت نظرية التطور البيولوجي مصداقيتها ، وتتمثل في أن البقاء للأصلح ، فالمنافسة بين الأفراد يجب أن تكون على أشدها ، وأن الدولة يجب أن لا تتدخل لمساعدة أي طرف في تحقيق أي مكاسب لا يستحقها ، نظراً لأن مصلحة الفرد والمجتمع تتطلب قيام الأقوياء فقط بالنشاطات المطلوبة .

وأم ما يلاحظ في موضوع الملكية في العصر الحديث ، هو الصراع العنيف بين المذهب الفردي من ناحية ، والمذهب الاشتراكي المتطرف ، أو اليساري من ناحية أخرى ، وهو صراع أدى في النهاية إلى وجود مذاهب أخرى معتدلة متوسطة بين كل المذهبين المتضادين .

---

(1) المرجع السابق ، ص ٣١١ .

فمهمة الدولة وفقاً للمذهب الفردي لا يعدو أن يكون موقف المراقب والملاحظ دون التدخل في حرية الأفراد ، وفي مقابل الحرية الواسعة التي يمنحها المذهب الفردي يلقي على كاهلهم تبعات ثقالاً منها الفرد يتحمل نتيجة تصرفاته كاملة ، كذلك يكيف مشروعاته بالطريقة التي تحلو له ؛ لأن المبادئ الرئيسية التي يقوم عليها المذهب الفردي المنافسة الحرة بين الأفراد [1].

إذ الكل يريد أن يصل إلى الحصول على اكبر مكسب يستطيع الوصول إليه ، وهو في سبيل ذلك يبذل كل جهد مستطاع للتغلب على الأفراد الآخرين الذين ينافسونه ، فعلى سبيل المثال في مجال الصناعة يحاول كل منتج أن يقلل من نفقات إنتاجه مع تحسين هذا الإنتاج من الناحية النوعية مستهدفاً من وراء ذلك منافسة المنتجين الآخرين والتغلب عليهم ، بل وإبعادهم نهائياً من السوق . ويرى أصحاب المذهب الفردي : أن القوانين الطبيعية التي تسود المجتمع الإنساني وحدها كفيلة بتنظيم العلاقة بين الأفراد بدون حاجة إلى تدخل أو تنظيم من جانب السلطات الحاكمة ، فقانون العرض والطلب ينظم مثلاً العلاقة بين البائع والمشتري ويحدد الأسعار ، فالسوق حرة ، وكل من البائع والمشتري مسير وفق منفعته الشخصية ، وعلى ذلك إذا زادت الكميات المعروضة للبيع على الكميات المطلوبة للشراء ، فإن السعر يميل إلى الانخفاض ، وبالعكس إذا قلت الكميات المعروضة عن الكميات المطلوبة فإن السعر يميل إلى الارتفاع . [2]

وعليه فالقانون الذي يحدد العلاقة الاقتصادية بين الأفراد تحت ظل المذهب الفردي هو المشتري ، الذي له ميزانية خاصة لا يستطيع أن يتعداها فإذا وجد السعر ملائماً لميزانيته تقدم للشراء وإلا انسحب من السوق ، ولنفرض أن الكميات المطلوبة في سوق ما اقل من الكميات المعروضة فإن سعر السلعة سيميل إلى الانخفاض ، ولكنه كلما انخفض سيسمح بإدخال مشترين آخرين في السوق كانت ميزانياتهم لا تسمح لهم بالشراء ، ويظل السعر في انخفاض مستمر إلى أن يقف عند نقطة معينة ، وهي النقطة التي تصبح فيها الكميات المطلوبة أكثر من الكميات المعروضة ، حيث يبدأ السعر في الارتفاع ، وهو في اتجاهه للارتفاع لن يرتفع إلى ما لا نهاية ، ذلك أن السعر كلما ارتفع يؤدي انسحاب طبقات من المشترين من السوق ، وهم المشترون الذين لم تعد ميزانياتهم تسمح لهم بالتقدم للشراء ، فالسعر يظل إذن

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣١١ .

(٢) انظر: د. علي عبد الواحد وافي ، د. حسن شحاته سعفان : حياة المجتمعات " قصة الملكية في العالم " الكتاب الأول ، ١٩٩١م ، ص ١٨٤-١٨٦ .

في ارتفاعه حتى يصل إلى نقطة تصبح فيها الكميات المطلوبة أقل من الكميات المعروضة ، فيستأنف انخفاضه من جديد ، وهكذا ينخفض السعر ويرتفع بشكل آلي ميكانيكي ، وتتحدد الكميات التي تباع وتشترى بنفس النمط وبدون تدخل من جانب السلطات الحاكمة [1].

وعليه فكل فرد يبذل جهوده في زراعته وتجارته وصناعته ؛ لأن نتيجة جهوده ستكون له هو لا لآخرين ؛ ولأن على نتيجة هذه الجهود يتوقف دخله أو أجره ، وتتحدد مقدار ثروته ومركزه الاجتماعي كل ذلك مرتبط بمواهبه الجسمية والعقلية والجهود التي يبذلها ، فالكسالى فيه يضيعون تحت أقدام المجدين العاملين ، كذلك يصعد الأذكياء والمجربون وذوو الحنكة إلى درجاته العليا . إنّ توزيع الثروة سيتم بشكل طبيعي تلقائي ووفق القوانين الطبيعية التي تسود المجتمع وأهمها قانون العرض والطلب ، وكل بحسب مجهوده ، فالعامل يحصل على أجره ، والموظف على مرتبه ، وصاحب العمل على أرباحه ، والممول أو صاحب المال على فائدته، كل حسب مواهبه وجهوده ، وعليه هذا المذهب يؤدي إلى فوارق اجتماعية شاسعة بين الأفراد ، فنجد أصحاب الإقطاعيات الكبرى ، وأصحاب المصانع الفخمة الذين تبلغ رؤوس أموالهم عشرات الملايين من الجنيهات ، بجانب صغار المزارعين والصناع والتجار ، بل ومن لا يمتلكون قوت يومهم ويقطعون الطرقات ليلاً ونهاراً رواحاً وجيئة مستجدين المارة والمحسنين .

هذا المذهب يعتنقه أصحاب المذهب الرأسمالي ، الذي كان نتيجة طبيعية للتطور الاقتصادي الحديث إبان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، فالنظام الرأسمالي قام أولاً على المبادئ الفردية ، وظل هذا المذهب أساساً للاقتصاد والملكية في معظم الدول في القرن التاسع عشر ، وفي خلال الثلث الأول من القرن العشرين حتى اكتسحت الاشتراكية بمبادئها كثيراً من الدول . [2]

ب) الليبرالية :

كمصطلح سياسي صار مستقراً خلال الربع الأول من القرن التاسع عشر رغم أنه يرجع إلى تقليد سياسي كان يمثله لوك ، وهو يشير إلى حركات أو الأحزاب السياسية تدعو للحرية .

وعلى الرغم من نزوعها إلى التمييز بالفردية حيث تنظر إلى المجتمع على أنه مجموع من الأفراد أصحاب الحقوق إلا أن الليبرالية ليست عقيدة ، إلا أنها تدعو إلى إقامة أو الحفاظ على أنظمة دستورية تضمن لرعاياها بطريقة شرعية مختلف الحقوق والحريات

---

[1] المرجع السابق ، ص ١٨٦ .

[2] المرجع السابق ، ص ١٨٧ .

مثل سلامة الشخص والممتلكات " لا حرمان من الحياة أو الحرية أو الملكيـة دون قـانون " والوضع القانوني حق اللجوء إلى محاكم القانون وحرية الرأي ، والتجمعات ، كما أنها تأخـذ بمفهوم سالب للحرية وتخول الدولة فقط مهمة القيام بوظائف حماية الحياة ، وأعضاء الإنسان، والممتلكات ، وتترك للأفراد أن يفعلوا ما يشاءون مما لا يحول دونه القانون ، ويشـمل هـذا المفهوم إلغاء الاحتكارات ، والشركات الكبيرة التي كانت تستظل بضـمانه الدولـة الحديثـة الأولى ، وذلك باعتبارها تمثل قيوداً على الأنشطة الفردية ، وعليه وفي هذا المفهـوم تـأتي الدولة في المرتبة الثانية من الأهمية طالما لا توجد أسباب ضرورية تدعو للحكم المستبد إلى اتباع مسار يتصف بقدر أكبر من التدخل يزيد عما يفعله المجلس الديموقراطي .

ومن الأشكال الحديثة لليبرالية تلك التي كان يعتنقها المثاليون الإنجليـز فـي القـرن التاسع عشر ، والتي يقال أصلها يرجع إلى " روسو " [1].

مونتيسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥م) (*)

أوضح مونتيسكيو عدداً من أفكاره حول نسبية صلاح كل الأنظمة ، وأن المصـلحة الذاتية ليست الكافي للأنظمة كما هي عند توماس هوبز ، وأن الحكم السليم لا يكون إلا بالقدرة

---

(1) موسوعة العلوم الاجتماعية ، نقلها إلى العربية : عادل مختار الهواري ، سعد عبد العزيـز المصـلوح، الطبعة الأولى ، ١٩٩٤م ، ص : ٣٩١ .

(*) ولد مونتيسكيو في الثامن عشر من يناير لعام ١٦٨٩ في شيتولابرد Château la Brède ، قرب بوردو من أشهر الفلاسفة السياسيين ، أبوه هو جاكويس دي سيكوندات الذي يعود إلى أسرة عسـكرية عريقـة كانت لها علاقات مع التاج الفرنسي منذ القرن السادس عشر الميلادي . أما عن أمه ماري فرانويس دي بسينل فهي أثرى من والده فهي من عائلة إنجليزية الأصل وكانت عائلتهـا تتـاجر فـي النبيـذ ، درس مونتيسكيو القانون الروماني وعلوم أخرى الجيولوجيا والفيزياء والكيمياء ، وفي عام ١٧٢١ كتب كتابه الأول وهو رسائل فارسية الذي تحدث فيه عن الحضارة الفارسية التي رآها أناس كثيـرون وهـم فـي سفرهم إلى بلاد فارس ، وفي هذا العمل يناقش موضوعات ساخنة مثل عدم تصـديقه لأهـل الكهـف ، نظريات توماس هوبز في دولة الطبيعة ، يقارن الدين الإسلامي مع المسـيحية ، ويعـارض المـذهب الكاثوليكي وكذلك المذهب الجديد الينسينية ، وهو مذهب لاهـوتي يقـول بفقـدان حريـة الإرادة ، وإنّ الخلاص في طريق موت المسيح مقصور على فئة قليلة . وكان هذا المذهب في عهد لـويس الخـامس عشر ، وهو يقول هذا الحديث غير عابئ بالسلطة وهو من الكتب التحررية التي ظهرت في القرن الثامن عشر الميلادي في فرنسا ، كما كتب عن الملكية العالمية في رسالة صـغيرة ، ومقـال عـن الدسـتور البريطاني عام ١٧٣٤ ، وكان أعظم أعماله كتاب " روح القوانين " عام ١٧٥٠ ، هذا الكتاب يتكون من ٣١ فصل في عداد ١٠٨٦ صفحة وهو في النظرية السياسية ، وفي علم التشريع بحث فـي الحكومـات على أنه فيلسوف سياسي ولكنه تجاهل التقسـيم الطبيعـي للحكومـات مـن ملكيـة ، أرسـتقراطية ، ديموقراطيـة ، وقام بتقسيم آخر هو أن الفضيلة أساس النظام الجمهوري ، والشـرف أسـاس النظـام الملكي، الخوف أساس النظام الاستبدادي ، كما تحدث عن مبدأه في فصل السلطات الثلاث عن بعضـها البعض فتشريعية ، تنفيذية قضائية بشكل مستقل عن الآخر .

- Montesquieu, de lésprit des lois, Garnier flam Marion Paris, 1979, pp 8, 10, 15.

على التربية الجيدة ، كما وضَّح أثر الانفعالات النفسية على تصرفات الأفــراد ، وبــين دور الحسد والشهوة في تمكين سلطة الحاكم المستبد ، علاوة على تأكيده للرأي القاضي بالتقليل من فكرة العقد الاجتماعي الذي وضحت ملامحه عند جون لوك ومن بعده جان جاك روســو ، إذ يرى أن الأفراد ومنذ ولادتهم ملتئمين ضمن حياة اجتماعية لها قوانينها ، وأنظمتها وســماتها الخاصة ، وهو في ذلك يؤكد على غريزة الألفة والاجتماع التي تحــل محــل قاعــدة العقــد الاجتماعي ؛ وعليه فإنه لتقسيم الناس مجتمعياً إلى مجتمع الحالة الطبيعية ، ومجتمع الحالــة المدنية بحسب ما أورده لوك وروسو [1].

وبحثنا في هذه الشخصية سيكون على الاجتماع والقوانين وأنواعهــا والفصــل بــين السلطات .

أ - الاجتمــاع :

إن الإنسان خلق مدنياً ولا بد له من التعايش مع نظرائه في الخلق ، ولابد لــه لكــي يسعد في تعايشه هذا من أن يكون حراً مطمئناً فلا مناص من أن يشرع قانونــاً فــي تنظــيم العلاقات التي تربط الناس بعضهم ببعض بحيث أنه لو عاش قوم بدون قــانون ينفــذ علــيهم لسلبت عنهم الحرية والأمن والطمأنينة .

فأهم الأشياء للإنسان هو القانون وأحسن القوانين ، ما يضمن للناس أوسع ما تجيــزه المصلحة العامة من الحرية . ويعتقد أن هناك قوانين طبيعية لابد أن نتعرف عليها ثم نستعمل عقولنا في تعيين الظروف الملائمة لتطبيقها .. ويقول : العدل حسن والظلم قبيح ، الحرية خير من العبودية ، والعلم أفضل من الجهل . ولكن هذه أمور عامة وليست بقوانين ، إذ لابد فــي وضع القوانين من مراعاة الظروف من جهة القومية والمنــاخ والأخــلاق والآداب والتقاليــد والعقائد والاستعداد الطبيعي لكل بلد ، فلابد إذاً في وضع القوانين من مراعاة الأصول العامة إلى جنب الظروف الخاصة .

ب - القوانين وأنواعها :

يقول مونتيسكيو : القوانين على العموم أساسية لكل ما يميز ولكل ما يشعر فالقوانين شيء مقدس لكل ما هو مادي ، فالعالم المادي له قوانينه فالمخلوقات من البشــر والحيوانــات تعرف ما هو القوانين ، القانون هو الشيء العبقري الوحيد الذي تتطلبه الحياة في هذا الصدد ،

---

[1] انظر: د. عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الجــزء الثاني، ١٩٨٤م ، ص ٤٨٨ ؛ الموسوعة العربية العالمية ، الطبعة الثانية ، الرياض ، ١٩٩٩م ، الجزء ٢٤ ، ص ٤٤٧ .

فالحياة بتأثيراتها الضارة أو النافعة هي التي جلبت القانون ، فالقانون هو الحل للخلافات الكثيرة التي نتجت عن الكثرة اللامتناهية من البشر أو من الكائنات الحية ، وعليه من الصعب أن نقول أنْ تكون القوانين عشوائية ؛ فالعالم لا يعرف العشوائيات بل يعرف النظام ؛ لأن النظام هو ناموس الكون (١).

وعلى هذا فالقوانين في أوسع معانيها هي العلاقات الضرورية المشتقة من طبيعة الأشياء ، ولجميع الموجودات قوانينها من هذه الناحية فللألوهية قوانينها وللعالم المادي قوانين ، وللعقول التي هي أسمى من الإنسان قوانينها ، وللحيوانات قوانينها وللإنسان قوانين (٢).

فالهدف من وجود القوانين هو الحفاظ على الكيان المادي لهم . فهم يملكون القانون الطبيعي بسبب الشعور المعنوي ويملكون القانون المدني بسبب وجود الضمير . وهذه القوانين على العموم غير ثابتة ، أما بالنسبة للنباتات فهي دون شعور أو ضمير يحتم عليها لذلك فهي لا تحتاج لقانون الحيوانات لتستفيد نفس الفائدة التي تعود لنا من وجود القانون ؛ لأنها لا تعاني من الخوف أو التشاؤم أو حتى الكره ، فهي لا تخشى الموت على الإطلاق مما يجعلها تعيش حياة سعيدة ، أما الإنسان فلابد في حياته من وجود القانون الثابت ، فالإنسان من الممكن أن يخرق القانون الطبيعي ما بالك القانون العادي ، فهو يبدل ويغير ، من هنا تتعرض القوانين للجهل وللقصور ، مما يؤدي إلى ضياعها . من هنا يميل الإنسان أن يخرج عن الخالق الأعظم الذي ينزل الشرائع السماوية ، وهذا الخروج يتم عن طريق الايعاظ من خلال الفلاسفة أو بالتشريع الذي يضعه المشرعون القانونيين " (٣) ؛ لذلك يفرق مونتيسكيو بين أنواع مختلفة من القوانين وهذه القوانين هي :

القوانين الطبيعية والقوانين الوضعية :

أما القوانين الطبيعية : فهي التي تستمد من الطبيعة الأساسية للفرد قبل تأثره بالمجتمع المنظم ؛ أي قبل تقييده بآثار المجتمع أي أنها تمثل الفرد في حالة الطبيعة ، وتستمد من طبيعته في تلك الحالة فهي متماثلة مع العقل ، فمونتيسكيو يرى في حالة الطبيعة ، وفي ظل قوانين الطبيعة ، كان هناك مستوى للعدالة المطلقة المجردة ، والمساواة في الحقوق والواجبات بين الأفراد ، ولكن عاش الأفراد في رعب مستمر من مخاطر حقيقية أو تخيلية

---

(1) Montesquieu, de lesprit des lois, pp 123, 124.

(2) Ibid, p. 125.

(3) Ibid, p 125, 126.

يسيطر عليهم الشعور بالنقص والجبن ، وعليه فإن الفرد لم يكن عدوانياً ، ولم تكن هناك خطورة من اعتدائه على جيرانه " [1] وكأن بمونتيسكيو ينتقد هوبز حول فكرة التسلط والسيطرة ، وهي فكرة معقدة ولا يمكن حدوثها إلا في إطار المدنية .

فالإنسان اليوم لا يثق في جاره ، ويُحكم إغلاق بيته وحقائبه ، ويُجند الحراس لحمايته، هذا الأمر أصبح في إطار المدنية الحديثة ؛ أي لم يحدث في حالة الطبيعة كما تصوره هوبز ، وعلى ذلك وحسب وجهة نظر مونتيسكيو ، إذ كان الأفراد في حالة الطبيعة قد تحاشى بعضهم البعض نتيجة الخوف ، فإن علاقات التزاوج والعلاقات الطبيعية الاجتماعية جعلتهم يقتربون من بعضهم البعض ، وإن النمو التدريجي وانتشار المعرفة أسهما في بلورة المجتمع [2].

أما القوانين الوضعية : فهي الرغبة في أخذ الناس بما ينبغي أن يكونوا عليه وما ينبغي أن يعملوا في المجتمع ، إذ أنهم عرضة للخطأ وحاصلون على حرية العمل . ويعيش الناس في المجتمع بناء على استعداد طبيعي لا بناء على عرف وتعاقد . بمعنى آخر يبدأ الأفراد بدخول المجتمع وبالتالي في فقدانهم خوفهم وعدم جرأتهم الطبيعية ، وهم بدخولهم المجتمع تصبح المجتمعات واعية بقوتها وتعمل على محاربة الآخرين ؛ وعليه وفي ظل المجتمعات الحديثة يبدأ الأفراد في تعلم استخدام القوة السياسية في تحسين أوضاعهم على حساب المواطنين الآخرين ، والقوانين الوضعية في رأيه هي نتاج تكيف القوانين الطبيعة مع المكان أي جغرافياً ، والزمان أي تاريخياً [3].

وعليه فهو يفسر القوانين بظروف طبيعية تعلم بالملاحظة والتاريخ ، إلا أنه قسَّم القوانين الوضعية إلى عدة قوانين .

أ- **قانون الشعوب :** ويقصد به العلاقات بين الدول في زمن السلم والحرب ، ففي وقت السلم على الدول أن تتعاون مع بعضهم البعض ، وفي وقت الحرب عليها أن تتحاشى أكبر قدر ممكن من الخسائر في سبيل الحصول على أهدافها .

ب- **القانون السياسي :** وهو يتعلق بالحكومة والمحكومين .

---

[1] د. حورية توفيق مجاهد : الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده ، الطبعة الثالثة ، ١٩٩٩م ، ص ٤٢٧ .

[2] المرجع السابق ، ص ٤٢٧ .

[3] انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، مصر ، ص ١٨٣ ؛ د. حورية توفيق مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده ، ص ٤٢٧ .

جـ- القانون المدني : وهو يتعلق بعلاقة المحكومين فيما بينهم [١].

ومن خلال هذه القوانين يؤكد على النسبية ، بمعنى أنّه لا توجد مجموعة قوانين طبيعية صالحة ، كما لا يجوز تصدير القوانين لكافة المجتمعات ، وذلك كل مجتمع تشكل قوانينه حسب ظروف الطبيعة المحيطة بالمجتمع ، مثل المناخ والتربة والتضاريس والتقاليد والعادات الممثلة للطابع القومي ، والثروة وأساليب الإنتاج والتجارة ، والسكان ونزعاتهم العقلية والخلقية والمهن والدين وشكل الدستور المنظم للمجتمع ، فالظروف البيئية مجتمعة هي التي تحدد ما يقوم العقل بتعيينه ثم تقنينه ، فالقانون الوضعي يجب أن يتمشى مع العقل وينبع من الظروف المحيطة ، ومن إرادة الأفراد ، تلك الظروف هي التي تصب في قوانين الدولة ، وبما أنها مختلفة من مكان لآخر ، ومن دولة لأخرى ، فمن الطبيعي أن تكون القوانين مختلفة من دولة لأخرى ، ومن مجتمع لآخر وفقاً لاختلاف الظروف ، وعليه القوانين تكون نسبية بالنسبة للظروف .

لذلك يقول مونتيسكيو : " فالقانون هو المنطق العقلاني الذي يحكم الأرض والذي يحكم في كل أمة وفي كل دولة ، وليس القانون هو الحالات الفردية التي تعرض على القضاة " [٢].

لذلك يؤكد أن أهمية القانونين وضرورة احترامه باعتباره الأساس والمعيار الذي يسيطر على أنماط السلوك البشري في أي مجتمع ، رغم أنه يقول : هناك تعدياً على القوانين، وذلك لاعتبارين أولهما : حرية الإرادة عند الأفراد ، وثانيهما : قصور ذكاء الأفراد بما لا يمكنهم من إدراك أهمية ما يضمنه القانون واحترامه من أجل حياة أفضل لهم " .

وكان مونتيسكيو يؤمن بمبدأ النسبية السياسية الناتج عن اختلاف تأثير العوامل الجغرافية والبيئية على تكون المؤسسات السياسية ، ومن ذلك فإنه يرى إمكانية اختلاف النظام السياسي من بلد لآخر ، ومن وقت لآخر لاختلاف الظروف الطبيعية والإنسانية . [٣]

وأول مسألة تصادف الباحث في الأمور السياسية هي مسألة أشكال الحكم ، إذ القوانين تصدر عن شكل الحكومة والدوافع التي تحرك الحكومة .

أنواع الحكومات :

لم يخرج مونتيسكيو في تقسيمه لأشكال الحكم عن التراث التقليدي في الفكر السياسي،

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤٢٨ .

(2)Montesquieu, de lesprit des lois, p. 128.

(3) Ibid, p. 129 .

فقد قسمها ثلاثة أنواع كل واحد منها يتميز بطبيعة وبمبدأ . ويقصد بالطبيعة الشخص أو الجماعة التي تملك السيادة في الدولة ، ويقصد بالمبدأ الوجدان الذي يسري في القائمين بالحكم إذا كان لهذا الحكم أن يعمل على أفضل وجه . أما الأنواع فهي : الجمهورية ، والملكية ، والاستبداد . فالنظام الجمهوري يصلح حسب رأيه لدول المدن ، ولنظام الملكي الأنسب لأوروبا ، والنظام الدكتاتوري الاستبدادي الذي يناسب الإمبراطوريات الكبيرة [1].

ويقسم النظام الجمهوري إلى نوعين : جمهورية ديموقراطية عندما تكون السلطة العليا بيد الشعب ، وجمهورية أرستقراطية ، عندما تكون السلطة العليا محصورة في يد فئة قليلة من الشعب . أما الحكم الملكي : فهو نظام تكون فيه السلطة العليا في يد شخص واحد هو الملك ، لكنه وفقاً لقوانين مقررة تنشئ قنوات من خلالها تسري السلطة الملكية . وأما الاستبداد : فهو نظام حكم الفرد الواحد وفقاً لأهوائه ورغباته دون التقيد بقواعد أو قوانين ، فهو لا يسترشد ولا يتوجه إلا بإرادته الخاصة وأهوائه الشخصية [2].

ومبادئ هذه الحكومات مختلفة :

فتتميز **الجمهورية** بمبدئها المرتكز على الفضيلة ، ولكن عبر معان مختلفة ، فالفضيلة في الجمهوريات الديمقراطية تتمثل في حب الوطن والمساواة والزهد المؤدي للتضحية في سبيل مصلحة الجماعة ، في حين تتمثل الفضيلة في الجمهوريات الأرستقراطية في الاعتدال في السلوك والمطامح لدى أعضاء الطبقة الحاكمة [3].

أما الملكية فيرتكز مبدأها على الشرف والكرامة والذي لا يمكن أن يتأتى إلا من خلال ما يتمتع به النبلاء من امتيازات تساعدهم على مراقبة الملكية ، والذين بغيرهم سيتكرس حكم الطغاة المستبدين حسب رأيه [4].

أما الدكتاتورية أو الاستبدادية : فهي لا تملك أي فضيلة تعتمد عليها في تأكيد مشروعيتها السياسية سوى ما تحاول أن تزرعه في أذهان وقلوب المجتمع من الخوف

---

(1) انظر : رونالد سترومبرج : تاريخ الفكر الأوروبي الحديث ، ترجمة : أحمد السيباني ، مؤسسة عكاظ للصحافة والنشر ، جدة ، ١٩٨٤ ، الجزء الثاني ، ص ٦٦ .

(2) د. إمام عبد الفتاح إمام : الطاغية ، المجلس الوطني للثقافة والأدب ، الكويت ، ١٩٩٤م ، ص ٢٧٢ .

(3) فرانسوا شاتيلي ، أوليفر دوهميل : تاريخ الأفكار السياسية ، ترجمة : خليل أحمد خليل ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ، ١٩٨٤م ، ص ٢ .

(4) انظر : جان جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية ، ترجمة : محمد عرب صاصيلا ، طبعة الرابعة ، بيروت ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٩٨م ، ص ٤٢٢ .

والمهانة ، عبر محاور الحياة المختلفة من تربية وتعليم ، وغير ذلك ، كمـا تتصـف هـذه الحكومات بانعدام القوانين المنظمة للمجتمع ، الزراعة فيهم أسس الاحترام المتبادل ، بحيث لا يكون في نفوسهم سوى الترهيب والتخويف [١] اعتقاداً منها حسب رأيه أن ذلك يوفر الطمأنينة والسلام ، وفي ذلك يقول : إن القوانين الأساسية تفترض بالضرورة قنوات وسيطة تجـري من خلالها القوة ؛ لأنه إذا كان لا يوجد في الدولة سوى الإرادة الآنية والمزاجيـة لشـخص واحـد ، فلا يمكن لشيء أن يكون ثابتاً ، ومن ثم لا يكون هناك قانون أساسي ... والسـلطة الوسيطة الملحقـة الطبيعيـة جداً هي سلطة الأشراف ، وهي بنوع ما تـدخل فـي جـوهر الملكية .. [٢].

ويتساءل مونتيسكيو أن الناس يحبون الحرية ، ويكرهون القهر والعنف ، والطبيعـة البشرية تثور على الحكومة المستبدة بلا انقطاع ، كما أن الناس تنفر من الطغاة وتحقد عليهم ، فلماذا إذن يعيش معظم الناس في العالم تحت الاستبداد ؟

ويجيب قائلاً : إن هذا يفسر بأمرين ، الأول : هو أن الإمبراطوريات الواسعة تحكـم حكماً استبدادياً كيفما يكون الحكم فيها قوي النفوذ ، والثاني : هو الأهم لأن الشـرط الوحيـد لقيام الاستبداد هو الشهوات الإنسانية ، وهذه موجودة في كل مكان [٣] ؛ وعليه فهو يربط بين الأقاليم الحارة التي تنمو فيها الشهوة مبكراً ، وانتشار الاستبداد فيها ، ففي تركيا يبدأ البلـوغ في الخامسة عشرة من العمر [٤].

ومن هنا يكون القانون : هو اتفاق تعاقدي شفهي توقع منه الغدر مـن الحـاكم دون مقاومة من المحكومين الذين يرفضون هذا الشيء دون إبداء رأي ما [٥].

رأيه الديني :

وفيما يتعلق بالنواحي الدينية فقد أكد أنه لن يبحثها كرجل لاهوتي ، ولكـن ككاتـب سياسي قانوني ، وانه لن يبحث في الأديان إلا بالقدر الذي يستخلص منهـا الحالـة المدينـة باعتبارها مؤسسات إنسانية ، وفق طريقة تفكير إنساني ، وإزاء ذلك فقد أوضح رأيـه فـي رجال الدين " الاكليريوس " ، فجاء وصفه لهم مقيتاً ، حيث شبَّه الرهبان بالدراويش ، وشـبَّه

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي : الموسوعة العربية العالمية ، ص ٤٩ .

(٢) شاتيلي : تاريخ الأفكار السياسية ، ص ٩٢ .

(٣) د. عبد الرحمن بدوي : الطاغية ، ص ٤٧٤ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٤٧٤ .

(5) Montesquieu, p, 151.

البابا بالساحر تارة ، وبالصنم الذي اعتدنا على تملقه تارة أخرى ، واعتبر الطقوس المسيحية السائدة نوع من الأساطير والخرافات مع إيمانه بأن الدين المسيحي ليس له من موضوع سوى تكريس السعادة في الحية الدنيا والآخرة ، ويخلص كذلك إلى أن الأديان تقدر بحسب صلاحها للمجتمع ، وبمقدار ما تحمله في طياتها من قيم خلقية ، مادحاً في هذا الإطار البروتستانتية ، ومؤيداً للطلاق ، وزواج رجال الدين ، ومعتبراً أنه من غير الممكن أن يبقى الدين الكاثوليكي في أوروبا لمدة طويلة ، ومؤكداً على أن النزاعات اللاهوتية سخفٌ وسفه [١].

كما أكد على أهمية التسامح الديني في كل الحالات ، لا سيما عند تعدد الأديان ، مع ضرورة تدخل الدولة لضمان تحقيق ذلك ، وأياً كانت الديانة التي يدين بها الحاكم في الدولة فإن مونتيسكيو يؤكد على وجود علاقة ارتباط بين تدين الحاكم وعدله ، وبنفس المثل إلحاد الحاكم ومدى ظلمه واستبداده ، بل إن العلاقة بينهما طردية ، وهو يؤكد على هذا بقوله : ويعد الأمير الذي يحب الدين ، ويخشاه كالأسد الذي يذعن لليد التي تلاطفه ، أو للصوت الذي يسكنه ، ويعد الأمير الذي يخاف الدين ويمقته كالوحوش التي تفرض القيد الرادع لها من الانقضاض على المارين ، ويعد الأمير الذي لا دين له الحيوان الهائل ، الذي لا يشعر بحريته إلا إذا مزق وافترس [٢] .

وعليه ففي قول مونتيسكيو : ومن المفيد ، إذن ، أن تطلب القوانين من هذه الأديان المختلفة ألا يكدر بعضها صفو بعض فضلاً عن عدم تكدير صفو الدولة ، ولا يعد المواطن مطيعاً للقوانين مطلقاً باقتصاره على عدم تكدير كيان الدولة ، بل يجب عليه أيضاً ألا يكدر أحد من المواطنين أياً كان [٣].

فالتسامح وحده يمثل القاعدة الرئيسية للعقل الإيجابي ، فالشر حسب رأيه ليس في تعدد الأديان ، وإنما في روح عدم التسامح ، وفي التبشير بدور مهيمن ، وفي هذا الإطار اعتبر أن الدين الإسلامي ، أو ما أطلق عليه المحمدية أكثر ملائمة لشعوب الشرق ، بينما تناسب المسيحية شعوب الغرب الأوروبيين لاعتبارات جغرافية من جهة ، ولاعتبارات سياسية من جهة أخرى [٤].

---

(١) انظر : جان جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية ، ص ٤٣٣ ؛ د. محمود الحويري : منهج البحث في التاريخ ، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة ، ٢٠٠١م، ص ١٠٠ .

(2) Mintesquieu, de l lesprit des lois, pp 698, 699.

(3) Montesquieu : p 698, 699.

(٤) انظر : شوفالييه ، تاريخ الفكر السياسي من المدنية إلى الدولة القومية ، ص ٤٣٣ ، هامش ؛ الحويري : منهج البحث في التاريخ ، ص ١٠١ .

الـرق :

تناول موضوع الرق حيث هاجم الرق واعتبره مؤسسة مصطنعة ، وشـيئاً ضـاراً بالمجتمع ، وإنه يقيد التطور الذاتي في كل من العبد والسيد على حد سواء ، ويشـجع سـوء المعاملة من جانب البعض ، بمعنى أنه غير مفيد للسيد ولا للعبد لأنه لا يستطيع صنع شـيء عن فضيلة وغير مفيد للسيد لأنه يألف مع عبيده جميع أنواع العادات السيئة ؛ لأنه يتعود من حيث لا يشعر فقدان جميع الفضائل الخلقية ؛ لأنه يصبح عاتياً ، متسرعاً ، قاسياً ، غضوباً ، شهوانياً جائراً [1].

ظهور مبدأ الفصل بين السلطات :

ظهرت بوادر هذا المذهب منذ الفترة التي فكر فيها الفلاسفة في تنظيم الدولة ، وكان في رأي أفلاطون أنه يجب أن توزع وظائف الدولة وسلطاتها العامة على هيئـات مختلفـة ، على أن يكون هناك توازن بينهما ، حتى لا يطغى سلطان هيئة على أخرى وتستبد بها ، وذلك لتجنب حدوث اضطرابات وتذمر بين أفراد الشعب .

وعلى ذلك يرى أفلاطون أنه لكي تتمكن الدولة من تحقيق أهدافها والقيام بوظيفتها في تحقيق الخير العام للشعب ، يجب فصل أعمال الدولة ، وكذلك فصل الهيئات التي تباشر هـذه الأعمال مع إيجاد نوع من التعاون بين بعضها البعض ، وذلك حتى لا تخرج كل هيئة عـن حدود اختصاصاتها الدستورية ، وكذلك لضمان عدم انحراف هذه الهيئات واسـتبدادها فـي مزاولة سلطاتها ، وقام أفلاطون بتقسيم وظائف الدولة وإسناد كل وظيفة إلى جهة مستقلة طبقاً للتقسيم التالي [2] :

١- **مجلس السيادة** : ويقوم بالإشراف على كل شئون الحكم في الدولة ، ويتكـون مـن عشرة أعضاء ، وتكون بيدهم السلطة ، ويتم اختيارهم مـن أكبـر الحـراس سـناً وأكثرهم عقلاً .

٢- **جمعية كبار المشرعين وكبار الحكماء** : وتختص بالإشراف علـى تطبيـق أحكـام الدستور وصيانته ، وتعمل على حفظ التوازن بين مطالب المواطنين في الإسـراف في الحرية ومحاولات الحكام في الإشراف في الاستبداد بالحكم .

٣- **مجلس شيوخ** : وينتخب أفراده من الشعب ، ويتـولى وظيفـة التشـريع والإدارة وعددهم ٣٦٠ عضواً ، ويقوم كل ثلاثين عضواً منهم الحكم لمدة شهر .

---

(1) Montesquie, p 698, 699.

(٢) د. مصطفى الخشاب : النظريات والمذاهب السياسية ، سنة ١٩٥٧م ، ص ٣٨ ، ٣٩ .

٤- **هيئة قضائية** : تتكون من محاكم على درجات متعددة ، وتكون مهمتها الفصل فيما يثور من منازعات .

٥- **هيئة البوليس** : وتحافظ على الأمن الداخلي في الدولة .

٦- **هيئة الجيش** : وتحافظ على الأمن الخارجي .

٧- **هيئة تعليمية** : تختص بشئون التعليم وهيئات أخرى تنفيذية تكون وظيفتها إدارة المرافق العامة المختلفة .

وعلى ذلك يفضل أفلاطون نظام حكومة مختلطة يجمع بين مبدأ الحكمة والسلطة السائد في حكومة الأرستقراطية ، ومبدأ الحرية الذي يسود في الحكومة الديمقراطية ، ومن الضمانات التي رآها أفلاطون لتحقيق توزيع وظائف الدولة بين الجمعية العمومية ومجلس للشيوخ يتولى التشريع ، وحكام يختارون بالتعيين أو بالانتخاب ، وهيئة قضائية ، ومجلس أعلى لحراسة الدستور والقوانين الأساسية ، وهيئة لرقابة الحكام .

إلا أن أرسطو قسم الوظائف إلى ثلاثة أنواع ، الأول المشاورة والمداولة، والثاني الأمر ، والثالث القضاء ، ويعتبر هذا التقسيم شبيه بالتقسيم الذي يأخذ به مونتيسكيو ، والذي يوزع وظائف الدولة على ثلاث سلطات : هي السلطة التشريعية ، والسلطة التنفيذية ، والسلطة القضائية ، وهو ما نبينه فيما بعد .

يرى أرسطو أنه من الصواب عدم تركيز السلطة في يد واحدة ، بل يكون من الضرورة أن توزع على عدة جهات تتعاون فيما بينها ، وتراقب بعضها البعض ، وكان دستور إنجلترا الصادر في عهد كروميل في القرن السابع عشر يقوم على أساس مبدأ الفصل بين السلطات ، وكان السبب في ذلك هو رغبة كروميل في القضاء على استبداد البرلمان ، ولهذا فقد قام بفصل الوظيفة التشريعية على الوظيفة التنفيذية ، كما عمل على استقلال الوظيفة القضائية عنهما [1].

أما لوك – وقد تحدثنا عنه فيما سبق – فقد تعرض لفكرة فصل السلطات بالدراسة التي قامت على أساس السيادة الشعبية للحكومة النيابية ، ويرى لوك أن وظائف الدولة تنقسم بين سلطات أربع هي : السلطة التشريعية ووظيفتها سن القوانين ، السلطة التنفيذية ووظيفتها السهر على تنفيذ القوانين بصفة منتظمة ، ومستمرة كذلك ضرورة الفصل بين السلطات لمنع التحكم والاستبداد ؛ ولذا فإنه يلزم توزيع السلطة على هيئة متعددة تراقب كل منها الأخرى ،

---

[1] د. محمد كامل ليله : النظم السياسية ، الدولة والحكومة ، سنة ١٩٧٠م ، ص ٥٥٢ ، ٥٥٣ .

وتوقفها عند حدها وتلزم حدود اختصاصها ، وإذا كان لوك قد جعل السلطة التشريعية سلطة عليا تفوق السلطة التنفيذية في المرتبة ، إلا أنها ليست عنده سلطة تحكمية استبدادية ، بل سلطة مقيدة بوجوب استهداف الصالح العام . (١)

فالإنسان بطبعه ينحو إلى استغلال سلطانه إلى ابعد مدى وأقصى حد إلى أن يجد ما يجبره على الوقوف عند حد معين ، ويلزمه بما له من حقوق ، وما عليه من واجبات ، ولهذا يقول لوك : إنّه يجب أن توزع السلطة على أكثر من هيئة حتى تراقب كل هيئة غيرها من الهيئات الأخرى وتلزمه حدودها (٢).

مونتيسكيو : مبدأ الفصل بين السلطات

فقد بدأ من فكرة أن كل من له سلطة يُغري بإساءة استعمالها ، وتلافياً لذلك يجب تقسيم السلطة بين هيئات مختلفة بحسب وظائفها ، منعاً من انحلالها إلى استبداد ، ومبدأ هذا التقسيم ينبثق طبيعياً عن فحص وظائف الدولة .

إن وظائف الدولة ثلاث : سن القوانين ، تطبيق القوانين ، ووظيفة القضاء ، ويرى مونتسكييو أنه يكفي إسناد كل وظيفة من هذه الوظائف إلى هيئة متميزة ابتغاء صون حقوق المواطنين ، ولن يكون من حق الإدارة أن تعدل في القوانين بحسب مصلحتها في لحظة التطبيق ، فلما كانت كل هيئة ستبقى في نطاق وظيفتها ، فإن السلطة ستوقف السلطة عند حدها فإن قيل إن هذا التقسيم سيؤدي إلى عدم التوافق بينها فإن مونتسكييو يرد قائلاً : هذه السلطات الثلاث ينبغي عليها ، إما أن تكون في سكون أو عدم حركة ، لكنها لما كانت مضطرة إلى السير ، بفعل الحركة الضرورية للأشياء ، فإنها ستكون مضطرة إلى السير على وفاق فيما بينها (٣).

فالغرض من الفصل بين السلطات في نظر مونتيسكيو هو كفالة " الحرية السياسية " للفرد في الدولة بالحد من طغيان السلطة ، وبالتوازن بين السلطات .

وكان أول تطبيق لهذا المبدأ هو في المادة الثلاثين من دستور ماساشوستس سنة ١٧٨٠ الذي صاغه جون آدمس John Adms غداة استقلال أمريكا ، وتقضي هذه المادة بما يلي : في حكم هذه الجمهورية لن تمارس الهيئة التشريعية أبداً سلطات تنفيذية وقضائية أو أية

---

(١) د. محمود عاطف البنا : الوسيط في النظم السياسية ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٤ ، ص ٣٥٧ ، ٣٥٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٥٨ .

(3) Montesquieu, de lesprit des lois, p 91.

واحدة منهما والهيئة التنفيذية لن تمارس أبداً سلطة تشريعية وقضائية ، أو أية واحدة منهما؛ حتى يكون الحكم للقوانين ، لا للناس [1].

لكن مبدأ الفصل بين السلطات إنما دخل النظام الدستوري الأمريكي لا على أساس تمييز السلطات بحسب خصائصها الذاتية ، بل على أساس تقسيم واقعي بسيط لوكالات الحكومة الوطنية ، ولكنه أصبح نظرية دستورية في المادة ١٦ من " إعلان حقوق الإنسان والمواطن " الذي أصدرته الثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩ على النحو التالي "كل مجتمع لا تؤمن فيه الحقوق ، ولا يُحدد فيه الفصل بين السلطات هو مجتمع بلا دستور " .

لكن مونتيسكيو إنما وضع مبدأ الفصل بين السلطات لأسباب من الملائمة والمناسبة السياسية ، فجاء رجال الثورة الفرنسية وجعلوا منه مفهوماً ميتافيزيقيا ، ذلك أنهم رأوا أن " السلطات " هي أجزاء من السيادة ، وحينما أوجدت الأمة ممثليها فوضت إلى البعض منهم سلطة تشريعية ، وإلى البعض الثاني سلطة تنفيذية ، وإلى القضاة سلطة قضائية ، فبدلاً من فكرة الوظيفة ، فصل رجال الثورة الفرنسية الفكرة المجردة لسلطة من طبيعة خاصة ضرورية لهيئة ما من أجل أداء وظيفتها . وبدلاً من تصور الفصل بين السلطات على انه وصفة للعمل السياسي ، وضعوا نظرية في فلسفة السياسة ، وهذا ما نجده في دستور ١٧٩١ الذي وضعته الجمعية التأسيسية الفرنسية . [2]

وقد ترتب على هذا الفارق في التفسير لمبدأ فصل السلطات نتائج عملية خطيرة ، فإن الفصل بين السلطات إذا فهم على أنه عملية توزيع لمهام الدولة ، فإنه قابل للتكيف مع حلول مرنة جداً تسمح لمختلف الهيئات بالتعاون فيما بينها ، أما إذا فهم ، على العكس من هذا – بأنه نتيجة لتفويض السلطة ، فإنه يؤدي إلى نظام حكومي متصلب تصلباً مطلقاً . ذلك أن كل هيئة ما دامت قد تمتعت وحدها بتفويض السلطة الضرورية لوظيفتها ، فإنها لا محالة ستمارس هذه السلطة في شمولها وحدها : ولا يمكن أن تخضع لأي فعل ، وأن تقبل أية مساعدة من سائر الهيئات ، وفي مقابل ذلك ممنوع عليها أن تتعاون معها ؛ لأنها لا تملك الصفة الضرورية للسلطة [3].

وواضح من هذا العرض لمبدأ الفصل بين السلطات عند مونتيسكيو تختلف نظم الحكم في تنظيم كيفية ممارسة السلطة السياسية ، وفي تحديد العلاقة بين هيئاتها إن تعددت ، فقد

---

(1) د. عبد الرحمن بدوي : فلسفة القانون والسياسة ، وكالة المطبوعات ، الكويت ،١٩٧٩ ، ص ٩١.

(2) انظر : د. محسن خليل : النظم الياسية والقانون الدستوري ، ١٩٧١م ، ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

(3) عبد الرحمن بدوي : فلسفة القانون والسياسة ، ص ٩١ ، ٩٢ .

تتركز السلطة في يد فرد واحد ، أو هيئة واحدة ، وقد تتوزع السلطة بين هيئـات متعـددة ، ويشير نظام توزيع السلطة مشكلة تحديد معيار توزيع الوظائف أو الاختصاصات بين الهيئات الحاكمة ، كما يثير مشكلة تنظيم العلاقة بينها ، وقد تقوم هذه العلاقة علـى أسـاس التبعيـة والتدرج " وهو ما يرتد إلى نظام تركيز السلطة في هيئة واحدة " أو تقوم على أساس الفصل بين السلطات متميزة ومستقلة (١).

فقد تأثر مونتيسكيو إلى حدٍ كبير بدراسات جون لوك ونادى بضرورة الفصـل بـين السلطات في كتابه روح القوانين ، ولم يقصد مونتيسكيو من ذلك الفصل التام بين السلطات ، وإنما الفصل المرن ، بمعنى أن يكون هناك توازن وتعاون بين السلطات الثلاث في تحقيـق الصالح العام .

ويعتبر الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات ضمانه ضرورية للحريات فقد اثبت التـاريخ – على ما بين مونتيسكيو – أن كل إنسان يتمتع بسلطة يسيء فعلاً استعمالها ، إذ يتمادى في استعمالها حتى يجد من يوقفه عند حده أن الفضيلة نفسها في حاجة إلى حدود ، وللوصول إلى عدم إساءة استعمال السلطة يجب أن يقوم على أساس أن السلطة توقف السلطة ، وقد اعتبـر مونتيسكيو مبدأ الفصل بين السلطات هو الضمان الوحيد الأساس للحرية أي لحرية الأفـراد . وقد أوضح هذا من تحليله لديناميكية النظام البريطاني وذلك عن طريق توضيح أن هناك ثلاث سلطات رئيسية في كل حكومة هي :

أ) **السلطة التشريعية** : تشريع القوانين المنظمة لعلاقات الأفراد في المجتمع .

ب) **السلطة التنفيذية** : وهي تشمل أيضاً الشؤون الخارجية ومهمتها تنفيذ القوانين الصـادرة عن السلطة السابقة ، وحفظ الأمن بالداخل وحماية البلاد من الاعتداءات الخارجية .

جـ) **السلطة القضائية** : وهي التي تقوم بتطبيق القوانين على المنازعات التـي تنشـأ بـين الأفـراد والفصل في الخصومات وفرض العقوبات على كل مـن يخـالف نصـوص القوانين (٢).

ويؤكد مونتيسكيو أن الحرية السياسية في ظل هذه السلطات هي التي تحمي المواطن وتجعله لا يخشى صولة مواطن آخر " فالحرية هنا هو مبدأ الفصل بـين السـلطات فاتحـاد سلطتين مع بعضها البعض يؤدي إلى حجر هذه الحرية السياسية مما يجعل المواطن في وطنه يخشى من صولة تلك السلطات ويتهمها بالظلم من هذا ، يندرج اتحاد السلطة التشريعية مـع

---

(١) د. محمود عاطف البنا : الوسيط في النظم السياسية ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٤ ، ص ٣٥٣ .

(٢) د. عبد الرحمن بدوي : الطاغية ، ص ٢٧٦ .

السلطة التنفيذية ، وكذلك اتحاد السلطة التشريعية مع السلطة القضائية التي ستقتل الحريات حيث ستجعل من القاضي مستبداً بالأمور وستكون الأحكام القضائية نوع من الأوامر التي ليست لها شرعية " [١].

فمبدأ الفصل أساسي فهو يجعل القاضي أو الملك أو المنفذ متجرد من القوة حيث نجعل السلطة التشريعية على جانب ، السلطة التنفيذية على جانب آخر ، وكذلك الحال مع السلطة القضائية ، وهذا يعني وضع كل جهاز مستقل متخصص هو ضمان الحرية بينما وضع السلطات خاصة التنفيذية والتشريعية في يد الملك ، يؤدي إلى فقدان الحرية ، وإذا اتحدت السلطات الثلاث في يد واحدة يصبح النظام على درجة متطرفة من الاستبداد ، ويضرب مثلاً لهذا تركيا ونظامها السياسي فهو يقول : " ونجد الحال مختلف في إنجلترا عن بقية أوروبا التي تجمع فيها الحكام من سلطتين ويترك السلطة الثالثة " السلطة القضائية " على عكس الحال مع الدولة العثمانية التي تحكم بشكل مرعب حيث يجمع السلطان العثماني الثلاث سلطات ... ولكن في الجمهوريات الإيطالية الحال لا يطمئن ، حيث اتحاد السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ، مما يجعل المواطن تحت رحمة الإرادة العامة أو الإرادة الخاصة للحاكم صاحب هذه السلطات الثلاث " [٢] ومن هنا سيكون الحاكم مستبداً لأنه صاحب السلطان الأعلى .

كما يجب أن تكون السلطة القضائية متصلة بالسلطتين الأخريين حيث تكملهما ولا تفضل عليهما ، حيث أنهم يمثلوا الإرادة العامة والرغبة العامة للجماهير ، ومن هنا يجب أن تكون المحاكمات أو دور العدل تنبع من روح القانون ، فرأي القاضي الغير مطلع للوقائع يعتبر رأي غير مأخوذ به ، فالقاضي لا يتبع الأسلوب العنيف في فرض القانون ، بل أسلوب التعقل والحذر الشديد ؛ لكي يكسب ثقة الناس ، ومن هنا يقول مونتيسكيو : يجب أن لا تتدخل السلطة التشريعية في عمل السلطة التنفيذية ؛ لكي تعطي الفرصة للمواطنين في الحرية، فمن الحرية أن يُعاد للمتهم المحاكمة بأسرع وقت حتى يتم محاكمته بنزاهة ، وهذا أقصى درجات الحرية – كذلك – السلطة التشريعية قبل السلطة التنفيذية إذا تدخلت في عمل الأخيرة ، كان عمرها قصير ، وكذلك الحال في الأخيرة ، إذا تدخلت في عمل الأولى كان عمرها قصير بسبب تضييق الحريات للمواطن [٣].

---

(1) Montesquieu, op cit, p 294.

(2) Montesquieu, p 295.

(3) Montesquieu, p 296.

ومبدأ هذا التحليل : أن الحرية السياسية ستتحقق يوم ستقوم السلطات المستقلة ، ثـم الاستقلال واحدتها عن الأخرى بممانعة بعضها بعضاً ، وهذا ما يحدث في الدستور الإنجليزي حسب وجهة نظر مونتيسكيو ، حيث تكون السلطات منفصلة كما أن السلطة التشريعية ، التي يعود أمرها إلى ممثلي الشعب ، وإلى اللوردات ، مستقلة عن السلطة التنفيذية ، ومعهود بهـا إلى ملك وراثي من حقه أن يجمع الهيئة التشريعية ، وان يمدد فترة انعقادها ، في الوقت الذي يمكن فيه لهذه الهيئة أن تراقب تنفيذ القوانين التي استنتها .

لقد كان الشاغل الأول لمونتيسكيو تحقيق الحد الأقصى من الحرية بما لا يتنافى مـع الوضع التاريخي في فرنسا ، وقد كتب ما كتب في زمن كثرت فيه وتعددت الدراسات حـول أصول الملكية الفرنسية وطبيعتها ، ومونتيسكيو هو واحد من أولئك الذين قوّموا حصيلة القرن السابق ، ووزارة ريشيليو وعهد لويس الرابع عشر ، فرأوا أن ثمة خطراً جسيماً يكمن فـي الميول إلى الحكم المطلق ، تلك الميول التي تهدد بقلب الملكية الفرنسية إلى استبداد ، والسعي إلى تدارك هذا الخطر يفسر قسماً كبيراً من كتابه ، ومن هذا الشاغل نبع تمييزه الجديد كـل الجدة ، بين أشكال الحكم الثلاث : الديمقراطية والملكية والاستبدادية (١).

وعلى ذلك فمونتيسكيو لا يقصد بمبدأ الفصل بين السلطات أن يكون الفصل تاماً ؛ لأن هذه السلطات بالرغم من القول بفصلها ستجد بالضرورة وبطبيعة الأشياء مضطرة للتضـامن والتعاون معاً . وكأن بمونتيسكيو يقول : إيجاد نوع من التـوازن والتعـاون بـين الهيئـات السياسية وهما الحكومة والبرلمان .

وعليه اعتنقت الثورة الفرنسية هذا المبدأ ، وقررت الأخذ به فيما أعلنته مـن وثـائق تتعلق بالحقوق والحريات ، كما تضمنته نصوص دساتيرها ، وكذلك فعلت الثورة الأمريكيـة في سنة ١٧٨٧م التي حذت حذو الثورة الفرنسية بمبدأ الفصل بين السلطات ، وكذلك اعتنقـه رجال الثورة الفرنسية وضمنوه إعلان حقوق سنة ١٧٨٩م كما نص عليـه دسـتور ١٧٩١م ودستور السنة الثالثة للجمهورية ، كذلك تضمنت نصوص دستور ١٨٤٨م بأن فصل السلطات هو الشرط لكل حكومة حرة ، كما تضمنه دستور الجمهورية الخامسة في فرنسـا الصـادر ١٩٥٨. (٢)

---

(١) اميل برهييه : تاريخ الفلسفة " القرن الثامن عشر " ، ترجمة : جـورج طرابيشـي ، الطليعـة للطباعـة والنشر، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٣م ، الجزء الخامس ، ص ٨٣ ، ٨٤ .

(٢) د. السيد خليل هيكل : الانون الدستوري في الأنظمة السياسية ، ١٩٨٣م ، ص ٣٤١ .

ومبدأ الفصل بين السلطات دائماً ما يلتصق باسم الفقيه الفرنسي مونتيسكيو أنه أول من أبرزه في عالم الفقه الدستوري ، وفي الحقيقة لم يكن مونتسيكيو هو أول من نادى بهذا المبدأ، فلم تكن الأفكار التي قال بها فيما يتعلق بالفصل بين السلطات من بنات أفكاره ، فقد سبقه إليها آخرون أمثال أفلاطون وأرسطو ولوك ، ولكن كان الفضل لمونتيسكيو في أن يصيغ هذه الأفكار صياغة جديدة ، وقام بعرضها بطريقة جعلت منها أحد المبادئ الأساسية في النظام الديمقراطي [1] ولم يقتصر على ذلك فحسب بل دعا إلى إقامة النظام الفيدرالي الاتحادي الذي – وحسب رأيه – تتمتع فيه الدولة باستقلالية كل منطقة عن الأخرى في أحكامها وقوانينها وسلطتها ، لكنها تجتمع على النطاق الخارجي في قوة مركزية واحدة ، فيكون لها كل مزايا الملكيات الكبيرة ، وهو الأمر الذي وجد فيه مؤسسي الولايات المتحدة الأمريكية الشكل المناسب لإقامة دولتهم الفيدرالية علاوة على إيمانهم العميق بفكرته القاضية بفصل السلطات الثلاث عن بعضها البعض [2].

ومع أن نظرية " العقد الاجتماعي " أصبحت موضع تحدٍ من جانب الكثيرين ، ونذكر على وجه الخصوص ديفيد هيوم ونقده الهدَّام لأبعادها التاريخية والسياسية والاجتماعية ، إلى الحد الذي جعلها تتلاشى من الفكر الغربي ابتداء من القرن التاسع عشر ، إلا أن افتراضاتها ظلت ذات قيمة دائمة كأساس وركيزة لليبرالية الغربية والمذهب الفردي ، وفي وسط المناخ العام المناصر لليبرالية الغربية والفردية ، في ظلها ظهرت بعض الآراء التي تسعى لتوضيح ميكانيزمات الليبرالية الغربية ، وكيفية ضمان حماية حقوق الأفراد حتى لا تطغى أي من مؤسسات الحكم على الأخريات ، من ذلك ما بلوره مونتيسكيو من مبدأ فصل السلطات مع الرقابة والتوازن بينها [3]. فضلاً عما جاء به من آراء متقدمة عن عصره عن نسبية القوانين والتي منها استمد نسبية الحكومات على أساس أن الأنظمة لا يمكن تصديرها ، حيث تنبع من الظروف البيئية التخصصية في قوانين الدولة ، وأنها يجب أن تتباين من مكان لآخر حيث لا يوجد نمط واحد للمدينة : تلك الآراء التي أصبحت فيما بعد أساس الاتجاه الأيكولوجي الذي تبلور بعد الحرب العالمية الثانية في دراسة النظم السياسية خاصة في الدول النامية .

فضلاً عن المشكلات التي فجرتها الثورة الفرنسية واندفاع الجماهير في مطالبها تعبيراً عن الإرادة الشعبية ورأي الأغلبية ، حيث أحدثت نوعاً من الردة ، من ذلك ما عبَّر عنه

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٣٣ .

(٢) د. عبد الرحمن بدوي : الموسوعة العربية العالمية ، الجزء ٢٤ ، ص ٤٤٧ .

(٣) د. حورية توفيق مجاهد : الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده ، ص ٣٥٦ .

البعض ، ونخص بالذكر ادموند بيرك الذي دافع عن الإصلاح مع مهاجمة الثورة التي تطيح بالاستمرارية والارتباط بين الأجيال ، مؤكداً أنه إذا كانت الحرية والمساواة تعد قيماً أساسية ، فإن العدالة والسلام وغيرها تعد أيضاً أساسية ، حيث أكد على سمو المبدأ الأرستقراطي على المبدأ الديمقراطي ، وعلى المبادئ الثورية خاصة الإرادة الشعبية . (١)

فالمبالغة في التأكيد على حقوق الفرد دعى البعض إلى المناداة بأولوية الواجبات على الحقوق ، مع التركيز على حقوق الدولة ، بل إن هيجل ذهب في تفخيمه للدولة إلى أن الحرية الحقيقية هي حرية الدولة ، وأن كل ما للفرد من قيم مستمد من انتمائه للدولة كمواطن فيها ، وأن الأولوية هي للدولة لا للفرد . بينما جوهر الليبرالية الغربية هو أن الفرد هو الغاية وهو الوسيلة ، وبالتالي فإن دور الدولة يجب أن يظل محدوداً بما يحقق حماية الفرد ومصالحه .

كما تبلورت الأفكار حول ضرورة حماية الأقلية من تسلط الأغلبية ، إلى الحد الذي ذهب فيه مفكر مثل ستيورات في التأكيد على الحرية الأصلية للفرد إلى حد القول إنه : إذا اجتمعت البشرية على رأي ، وخالفها شخص واحد ، فإن أحداً لا يملك أن يُخرس ذلك الصوت المخالف ، كما نادى بضرورة الحكومة التمثيلية التي تقوم على تمثيل الفئات المختلفة ضماناً لسماع رأي الفئات المميزة ومشاركتها في الحكم . (٢)

كانط : (*)

تشكلت آراء " كانط " في الفلسفة الاجتماعية والتاريخية تحت تأثير أفكار التنوير ،

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٥٧ .

(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(*) ولد إمانويل كانط Immanuel Kant في مدينة كينجسبرج Konigsberg في بروسيا الشرقية في الثاني والعشرين من شهر إبريل ١٧٢٤ ، وكان والده ينحدر من آباء عاشوا في اسكتلندا ، واسمه كان يكتبه Cant ، ولكن ابنه استعمل الرسم Kant منذ أوائل شبابه ، وكانت مهنته سراجاً يسكن في حارة السراجين في كينجسبرج ، أما والدته فكانت شديدة التدين والحماسة الدينية ، وساعدها على ذلك التقوى السائد في ذلك الوسط مقروناً بالتمسك القوي بالمراسم والطقوس ، درس كانط أولاً الكلاسيكيات الرومانية، ثم درس في الجامعة حتى حصل على الماجستير ، وحصل عليها في ١٢ يونيو ١٧٥٥ ، وبدأ بعد ذلك محاضراته في المنطق ، وفي الميتافيزيقا ، ورغم نجاحه الهائل في التدريس ، فقد بقى خمسة عشر سنة مدرساً رغم محاولات عديدة ليكون أستاذاً ، فقد حاول أن يظفر بمنصبه أستاذاً مساعداً للفلسفة، فلم ينجح في ذلك ، وتولى بعد ذلك العديد من المناصب داخل الجامعة ، وآخرها عمادة كلية الآداب ، وفي صباح الثاني عشر من فبراير سنة ١٨٠٤ توقف النبض وأغلق عينيه في الساعة العاشرة تاركاً العديد من المؤلفات منها الذكر لا الحصر ، بحث في أمراض الرأس ، نقد العقل المحض ، البراكين في القمر ، نقد العقل العملي ، في استخدام المبادئ الغائية . د. عبد الرحمن بدوي : إيمانويل كانط ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، بدون تاريخ ، ص ٧ ، ١٠ ، ١٨ وما بعدها .

وبوجه خاص أفكار روسو ، لكن بخلاف روسو الذي ينطلق من مفهوم الإنسان الطبيعي الذي لم يفسده تأثير التمدن بعده ، محاولاً تبيان البداية الأخلاقية الكامنة في طبيعته ، فإن كانط يوجه اهتمامه إلى الإنسان المتمدن الذي يعيش في ظروف مجتمع ، وفي بيئة تاريخية معينة ، فإذا كان روسو يرى في هدفه فضح الحضارة من وجهة نظر ما تجلبه من استلاب للوجود الطبيعي للفرد مع تهذيبه بالوراثة وسعيه اللاوعي نحو الرفاهية والسعادة ، فإن كانط يضع أمامه مهمة تبرير الحضارة على أنها شرط ضروري للتحسين الأخلاقي للجنس البشري ، وبأنها الطريق الوحيد الممكن الذي تتحرك على طوله البشرية نحو هدفها النهائي [(١)].

وتتجلى الحالة المثلى للمجتمع في نظر كانط في السلام الدائم بين الأفراد لكن الواقع التاريخي يتميز بالنزاعات الدائمة بين الناس الأمر الذي لا مفر منه هو نشوب الحرب ، مما يجعل السلام أمراً متعذراً ، وهذه الحالة التي تتميز بعدم الاستقرار تعتبر وسيلة طبيعية من أجل تقدم الإنسان ، فالإنسان يرغب في الحياة الهادئة ، ولكن الطبيعة تفرض عليه أن يعمل ويشقى من أجل تقدمه الفكري والخلقي ، فالطبيعة لا تهتم بسعادة الإنسان الفرد ، لقد جعلته كائناً يضحي بسعادته ، ويحطم سعادة الآخرين ، ولكن في هذا الفعل تحقق الطبيعة هدفها في الإنسان ، أي تقدم النوع الإنساني ، إذ لا خلاص من هذا الوضع المليء بالتناقضات إلا بوجود مجتمع منظم ينمو ويتطور باستمرار في سبيل المحافظة على الأخلاقية ، ويناضل ضد البشر ، وتبعاً لذلك فإن سيطرة مبدأ الخير ، بالقدر الذي به يستطيع الناس أن يشاركوا في إيجادها ، لا يمكن أن تتحقق إلا بإقرار وتنمية مجتمع مؤسس على قوانين الفضيلة ، ومن أجل هذه القوانين ، مجتمع يفرض العقل على كل الجنس البشري كمهمة وواجب أن يقيمه بكل مداه [(٢)]. وعليه فإن نزاع الناس بعضهم مع بعض هو الذي أدى إلى نشأة نظام اجتماعي سياسي وقيام الدولة والحضارة .

وطالما الإنسان وهب العقل ، وما يترتب عليه من حرية الإرادة ولا ينقاد إلى الغريزة العمياء ، ويكون كل فعل صادر من خلال العقل فهو يرتفع في الحالة البدائية إلى المهارة الناتجة عن استخدام عقله في تطوير مواهبه وإمكانياته ، وفي سبيل ذلك تتكاتف الأجيال المتتالية من أجل بناء صرح الفكر الإنساني .

ويرى كانط أن هذه القدرة لا تتحقق بالفرد المستقل ، بل في الجنس البشري عن

---

(١) فاديم ميجويف : الحضارة والتاريخ ، دار التقدم ، موسكو ، ١٩٨٠ ، ص ٦٢ .

(٢) د. عبد الرحمن بدوي : فلسفة الدين والتربية عند كانط ، المؤسسة العربية للدراسات ، بيروت ، ١٩٨٠م ، ص ٦١ ، ٦٢ .

طريق تكاتف الأجيال المتعاقبة " إن الإنسان لا يمكن أن يصير إنساناً حقــاً إلا بالتربيــة .. " وغاية التربية هي " تربية الشخصية ، تربية كائن يفعل بحرية ، ويحافظ على كيان نفسه " [1].

لكن السعي إلى الكمال والوصول على الوجود الأخلاقي لا يعبر عن متطلب فردي ، بل شامل للجنس البشري ؛ ولذلك على النوع الإنساني أن يستخلص من ذاته وبإمكانياته الذاتية كل الصفات الطبيعية التي تكون الإنسانية في الإنسان ، وأن كل جيل يقــوم بتربيــة الجيــل اللاحق يقول كانط : أن الإنسانية كثيراً من البذور ، ومهمتنا هي أن ننمي على نحــو يلائــم الاستعدادات الطبيعية ، وان تنضج الإنسانية ابتداء من بذورها ، وأن تعمل بحيث يبلغ الإنسان مصيره ... ، فالإنسان هو وحده الذي يجب عليه أن يسعى لتحقيق مصيره ، وهذا لا يمكن أن يتم ، إذا لم يكن لديه تصور عن مصيره [2].

إن الاستعدادات الطبيعية عند الإنسان باعتباره الكائن الوحيد العاقل ، والتــي تؤهلــه لاستخدام عقله لم تحصل على تطورها الكلي في الفرد ، بل في النوع وحده ، فالتقــدم لــيس تقدماً في الفرد ، بل تقدم في الإنسانية من حيث هي كل شامل ، والغاية من التقدم الإنســاني عبر التاريخ هو إقامة المجتمع المدني ، وان يتوافق الإنسان مع جنسه تحت قــانون ، وفــي نظام يقوم على العدالة .

نظرية القانون الطبيعي :

في العصر الحديث وبالتحديد من القرن السابع عشر وخصوصاً في القــرن الثــامن عشــر ، احتلت نظرية القانون الطبيعي مركز الصدارة ، بل والسيادة في فلســفة القــانون ، وصار القانون الطبيعي يدرس مادة قائمة بذاتها ، لا بمناســبة القــانون الــديني أو القــانون الوضعي ، ثم صار القانون الطبيعي أساساً في القانون العام السياسي المحلي والدولي ، وعلى أساسه أقام هوبز نظريته في السيادة ، ولوك رأيه في أنه : " لا ضرائب بدون تمثيل نيابي " ، وروسو مذهبه في الإرادة العامة أو الجماعية ، ثم تطور القانون الطبيعي إلى ما عرف فــي الثورة الفرنسية ، وفي وثيقة حقوق الإنسان الأمريكية باسم " حقوق الإنسان " فتحول التأكيــد من الواجبات إلى الحقوق .

لم يوضح كانط الازدواج بين حالة الطبيعية ، وحالة المجتمع معناه القــانوني ، ولــم يميز بين حياة اجتماعية غير منظمة قانوناً ، وبين حياة اجتماعية منظمة قانوناً ، ومن الممكن أن توجد مجتمعات في حالة الطبيعية مثل مجتمع الزواج والأبــوة ، والمنــزل بوجــه عــام

---

(1) المرجع السابق ، ص : ١٢١ .

(2) المرجع السابق ، ص ١٢٢ .

والقبيلة؛ فهل هذه الأحوال ظواهر اجتماعية ، أو مجرد أبنية منطقية قانونية ، وحيل فقهية مصطنعة ؟ لكن تفسير كانط القانوني هو أن حالة الطبيعة – التي يخضعها كانط للقانون لخاص – ليست شيئاً آخر غير العلاقات القانونية الخاصة القائمة بين الأعضاء ، بينما الحالة المدينة تخضع للقانون العام الذي ينظم العلاقات بين السلطة القانونية وبين الأعضاء في الدولة، ومن هنا كان الانتقال سهلاً وطبيعياً بين حالة الطبيعة وحال المدينة (١).

ويُصرح كانط بأن : التقسيم الأعلى للقانون الطبيعي لا يمكن أن يكون ، كما يحدث أحياناً ، القسمة إلى قانون طبيعي وقانون اجتماعي ، بل القسمة إلى قانون طبيعي ، وقانون مدني : وأولهما يسمى القانون الخاص ، والثاني يسمى القانون العام ، ذلك أن حالة الطبيعية ليست في مقابل الحالة الاجتماعية بل في مقابل الحالة المدنية ؛ لأنه يمكن أن يوجد مجتمع في حالة الطبيعة لا مجتمعاً مدنياً – يضمن ما لي وما لك بواسطة قوانين عامة – ولهذا فإن القانون يسمى في الحالة الأولى : القانون الخاص (٢).

وعليه تسمى الحالة الطبيعية حالة ليست قانونية ، أي تلك التي لا يوجد فيها عدالة توزيعية ، إلا أن كانط قسَّم القانون قانون خاص هو " القانون الطبيعي " ، وقانون عام هو " القانون السياسي " أساساً .

وقد حدد كانط علم القانون بدقة : دراسة القوانين الخارجية العامة ، المتساوية بالنسبة إلى الجميع والمزودة بالجزاء من الدولة ، والقسر صار معيار قاعدة القانون والفقيه القانوني ، ويطالبه كانط بأن يغض النظر عن " الأنصاف " والضرورة والظروف العينية ، ويقتصر على مراعاة النصوص التي تملي وحدها عليه قراراته ، فلا يحسب حساباً إلا لحرفية قواعد القانونيين الوضعية : سواء صدرت مباشرة عن الإرادة العامة – القانون الروماني بعد تجديده – كما تلقته شعوب أوروبا الحديثة ، مادة علم مدونات القوانين أو أمكن إدراجها في القوانين حين تصبح الدولة التي حققها العقد الاجتماعي من القوة بحيث تستطيع أن تنجز عملها التشريعي ، وهناك يبدأ عصر " منذ سنة ١٨٠٤م في فرنسا ، وبعد ذلك بمدة في ألمانيا " الوضعية التشريعية ، وهذا التغلب الدافع لمذهب كانط استمر حتى عصر حديث جداً ، وحتى منتصف القرن العشرين (٣).

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي : فلسفة القانون والسياسة " إمانويل كانط " ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٩ ، ص ١٣ .

(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٧ .

الدولــة :

يُعرف كانط الدولة بأنها : توحيد كثرة من الناس تحت قوانين شرعية بالقدر ، الــذي به تكون هذه القوانين ضرورية قبلية ؛ أي صادرة طبيعياً عــن مفهومــات القــانون الحــق الخارجي بوجه عام لا بواسطة اللوائح والنظم ، فإن شكلها هو شكل دولة بوجــه عــام ، أي دولة بحسب الفكرة ، أي كما نتصور أنها يجب أن تكون ، تبعاً لمبادئ محضة للقانون ، وهذه " الفكرة " هي الموجهة لكل تجمع فعلي يرغب في تكوين دولة . (١)

والدولة عنده تشمل على ثلاث سلطات بمعنى الإرادة العامــة موحــدة فــي ثلاثــة أشخاص: السلطة ذات السيادة ، وتقوم في شخص المشرع ، والسلطة التنفيذية ، وتقــوم فــي شخص من يحكم وفقاً للقانون ، والسلطة القضائية ، في شخص القاضي ، التي تنسب إلى كل واحد حقه وفقاً للقانون . لكن هل يفصل كانط بين السلطات ومتأثر بنفس الوقت بمونتســكييه وجان جاك روسو ، رغم أن كانط يخلط بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية ، عندما يتكلم عن رئيس الدولة ، أو الحاكم ، أو الملك (٢).

ويؤكد كانط هذا المعنى في تأملاته التي نشرت بعد وفاته ، فيقول : إن السلطة العليا للدولة تمثل شخصية مثلثة ، بوصفها مشرعة فإنها ذات سيادة ، ولا يوجد شخص فوقها وكل تابع لها ، وبوصفها حاكمة تستند إلى قوانين وعليها توزيع السكان ، فإنها خاضعة للقوانين ، ويجب أن يكون من الممكن إرغامها ، وبالتالي لا يمكن أن تكون شخصاً واحداً أخيــراً هــي والسلطان ، وبوصفها قاضية ، فإنها تحت القوانين والحكومة ، يجب عليها أن تؤمن أن يكون في وسع الجميع أن يشاركوا في السعادة وفقاً لتوزيع السعادة بحسب قانون الســلطان وإرادة الحاكم ، لكن الخيرية يجب أن توجه القاضي فقط بالقدر الذي يسمح به القــانون ، فهــو إذن شخص خاص ولا يمكن أن يخلط بينه وبين الحاكم ؛ لأن من واجبه أن يحد من خيريتــه ... وهذه الأشخاص الثلاثة يمكن أن توجد مجتمعة فقط في حضن الألوهية ؛ لأنها تشمل على كل هذه الكمالات معاً (٣).

وعليه فإن من له الحق في التشريع هو شخص فوق الجميع ، ولا يخضع لأحد ، وفي هذا توكيد حازم قاطع لسيادته ، كما أن الحاكم أو الوزارة أو الهيئة التنفيذية خاضعة للقوانين ، وملزمة بتنفيذها ، ويمكن المشرع أن يرغمها ، وبالمعنى الحديث أن يقبلها .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٨٨ .

(3) Kant : Rechts phiosophie, Reflexioren, Handschriftlicher Nachlass, 1797, p 67.

كما أن السلطة القضائية خاضعة للقوانين وللحكومة ، وهي تقضي بموجب ما شرعه المشرع وإرادته الحكومة ، وليس من حق القاضي أن يستعمل وجه المصلحة أو الخيرية ، على تعبير كانط إلا في نطاق القانون ، ووفقاً لإرادة الحكومة ، ومن واجب الحكومة أن تحد من استعماله للخيرية ؛ ولذلك يا تُرى من صاحب الحق في التشريع ؟

يرد كانط على ذلك فيقول : السلطة التشريعية لا يمكن أن تكون إلاَّ لإرادة الشعب الموحدة ؛ لأنه لما كان كل قانون يجب أن يصدر عنها ، فإنه يجب عليها بحكم قانونها أن تقدر على ارتكاب أي ظلم ضد أ إنسان مطلقاً ، ومن الممكن دائماً حين يقرر شخص شيئاً ما تجده شخص آخر ، أن يصيبه بضرر وهو يفعل ذلك ، لكن هذا لا يحدث في حالة ما يكون قراره متعلقاً بنفسه ، فليس هناك إذن غير الإرادة الواحدة الموحدة للكل ، بالقدر الذي به كل واحد يقرر نفس الشيء على الكل ، والكل على كل واحد ؛ أي ليس هناك إذن غير الإرادة الجماعية للشعب هي التي يمكن أن تكون مشرعة [1].

وفي هذا توكيد واضح لمبدأ الديمقراطية ، وأنَّ صاحب الحق في التشريع هو إرادة الشعب ؛ لأن الشعب لا يمكن أن يضر بنفسه ، بينما الفرد الواحد حين يُشرع لغيره قد يضر بهذا الغير " لا أحد يريد الأذى لنفسه " فالشعب إذا شرع لا يريد الأذى لنفسه ، ونقول طبعاً : " لا يريد " وإن كان يقع له أن يؤذي نفسه بنفسه ، ولكن إنما يتم عن جهل بمصلحته الحقيقية، لا عن إرادة إيقاع الأذى بنفسه . [2]

وأعضاء المجتمع المدني هم المواطنون وصفاتهم القانونية المرتبطة بماهيتهم هي : الحرية القانونية في عدم إطاعة أي قانون آخر غير ذلك القانون الذي وافقوا هم عليه ؛ والمساواة المدينة ، وتقوم في عدم الاعتراف بسمو واحد من بين الشعب ، إلا ذلك فرض عليه الالتزام قانونياً ، ويستطيع الشعب إلزامه ، والاستقلال المدني ، ويقوم في كون المواطن لا يدين بوجوده وبقائه إلا لحقوقه ، وقواه الخاصة بوصفه عضواً في الدولة ، لا لهوى أي شخص من أبناء الشعب ، وتلك هي الشخصية المدنية التي تقوم في أنه في أمور الحق والقانون لا يجوز أن ينوب عنه غيره . [3]

وتوضيحاً لذلك يميز كانط بين مواطنين إيجابيين أو فعالين ، ومواطنين سلبيين أو

---

(1) Ibid, p, 570.

(٢) امانويل كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة وقدم له وعلق عليه د. عبد الغفار مكاوي ، راجع الترجمة د. عبد الرحمن بدوي ، دار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥م ، ص ٩٥ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٩٥ .

منفعلين : فالنساء والقصر والمستخدمون لدى أفراد خصوصيين " تجار ... إلخ " وبالجملة كل الأشخاص الذين يعتمدون في غذائهم وحمايتهم على إرادة غيرهم لا على نشـــاطهم وعملهـــم الخاص ، تنقصهم الشخصية المدنية .

لكن هذه العيلولة على إرادة الغير ، وهذه اللامساواة لا ينبغي أن تعدا متنافيتين مـــع حرية ومساواة هؤلاء الأفراد بوصفهم أناساً ، يؤلفون معاً شعباً ، بل إنَّ الدولة لا يمكـــن أن توجد إلا بهذا الشرط : شرط وجود مواطنين فعالين ، وآخرين منفعلين ، ولا يمكن أن يكون الجميع متساوون في حق التصويت ؛ أي في أن يكونوا مواطنين وليسوا مجرد مشاركين في الدولة فكونهم من حقهم أن يعاملوا مثل سائر المواطنين بموجب قوانين الحرية والمساواة ، لا يعطيهم الحق في أن يشاركوا في سن قوانين الدولة مثل الأعضاء الفعالين في الدولة ، لكـــن مهما تكن طبيعة القوانين التي يصوت عليها ، فإنها لا يجوز أبداً أن تتنـــافى مـــع القـــوانين الطبيعية للحرية وللمساواة الموافقة للحرية ، وأن يكون ذلك مكفولاً لجميع أفراد الشعب ، وأن تمكنهم من السعي للارتقاء من الحالة السلبية إلى الحالة الإيجابية الفعالة ، فالســـلطات تمثـــل العلاقة بين من يحكم أو يطيع بمعنى " من الحاكم والمحكوم " . (١)

العقد الاجتماعي :

تحدث كانط عن العقد الأصلي فيقول : والفعل الذي به يكون الشـــعب مـــن نفســـه دولـــة ، وفكرة الفعل الذي يضع الشرعية ، هو العقد الأصلي الذي بموجبه الكـــل والآحـــاد يتخلون للشعب عن حريتهم الخارجية ، ليستردوها كأعضاء في هيئة عامة ، أي فـــي شـــعب يُشكل دولة ، ولا يمكن أن نقول إن الإنسان في الدولة قد ضحَّى بجزء من حريته الخارجيـــة الفطرية لغاية ما ، بل هو تخلى تماماً عن الحرية الوحشية الخالية من القانون ، ابتغاء أن يجد حرية بعامة في تساند قانوني ، أعني في دولة قانونية ؛ أي تامة ؛ لأن هذا التساند يصدر عن إرادته التشريعية ، وكأن كانط هنا يشير إلى العقد السياسي ، أو بعبارة روسو في كتابه العقد الاجتماعي " العقد السياسي " . (٢)

بحث كانط فـــي النـــزاع بـــين الفـــرد والمجتمـــع ، ذلـــك النـــزاع الـــذي أفـــزع " هوبز " لقد أقر النزاع بين الفرد والكل ورأى فيه وسيلة طبيعية لتطـــور إمكانيـــات الحيـــاة المستترة ، إذ لو كان جميع الناس اجتماعيين بطبعهم ، ويميلون للنزعة الاجتماعية لأدى هذا إلى خمود همة الإنسان وركود نشاطه ، ولابد من مزيج بين النزعة الفردية والمنافسة لتساعد

---

(١) انظر المصدر السابق ، ص ٩٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٩٧ .

في بقاء البشر وتطورهم وهو يقول : لولا ما لدى الناس من نزعات وصفات فردية ، وعزوفهم عن الحياة الاجتماعية ... لعاشوا عيشة بسيطة يعمها السرور والسعادة والانسجام التام والقناعة والحب المتبادل ، ولكن هذا النمط من المعيشة والحياة يخنق المواهب ويقضي عليها في مهدها [١].

لذلك وجد كانط أمامه ثلاث نظريات ، هي :

١- النظرية المسيحية التي تقول : إن السلطة المدنية مستمدة من الله ، فكل صاحب سلطة مدنية إنما يستمدها وهي ممنوحة له ، من الله نفسه .

٢- النظرية الملكية التي تقول : السلطة السياسية كالسلطة الأبوية قائمة على الطبيعة ، فكما أن الأسرة يحكمها أب ، كذلك الأمة " الدولة " يجب أن يحكمها ملك هو بمثابة أب .

٣- النظرية التعاقدية التي تقول : إن السلطة السياسية تقوم على أساس ميثاق أو عقد سياسي بين الحاكم والمحكومين ، وتبعاً لهذه النظرية التعاقدية ، فإن السيادة ليس مصدرها الله ، بل الشعب . [٢]

وعليه نجد كانط تأثر بهذه النظرية الأخيرة لأنه لما كان الأساس القانوني للدولة هو اتحاد إرادة الشعب ، فإن السيادة يجب أن تكون للشعب ، ففيه يقوم تمام سلطة الدولة ، والشعب هو صاحب السيادة العامة ؛ لأنه " لا يمكن أن يوجد سيد غيره ، بموجب قوانين الحرية [٣]، وهو صاحب الحق في التشريع ، أما الحاكم فهو فقط من تتمثل فيه السلطة التنفيذية : إنَّه مجرد وكيل عن الشعب وتستند دعواه في السلطة إلى كونه ، يمثل الإرادة العامة بل إن السلطة القضائية نفسها مصدرها في الشعب : إن الشعب يحاكم نفسه بنفسه من خلال أولئك المواطنين الذين يعينون لهذا الغرض كممثلين له ، بواسطة اختيار حر [٤].

هذه الفكرة لابد لها من أن تتجسد في شخص يمثل لسلطة العليا ، وبحسب العلاقة بينه وبين إرادة الشعب تتخذ الدولة ثلاثة أشكال : الأوتوقراطية أو الأرستقراطية أو الديمقراطية ، وهي ثلاثة تعمل على إخضاع الشعب ، ويضع مقابلها كانط الشكل العقلي للدولة ، وهو النظام

---

[١] ول ديورانت : قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي ، ترجمة : د. فتح الله محمد المشعشع ، مكتبة المعارف ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ص ٣٦٠ .

[٢] امانويل كانط : تأسس ميتافيزيقا الأخلاق ، ص ١٢٣ .

[٣] عبد الرحمن بدوي : فلسفة القانون والسياسة ، ص ١٢٢ .

[٤] المرجع السابق ، ص ١٢٣ .

الجمهوري ، ويعتبره الباقي مهما تعاقب الأشخاص ، ولا يتوقف على شخص بعينه ، بل يظل الغاية من كل قانون عام ، ويتميز النظام الجمهوري بخاصيتين هما :

أ- الفصل بين السلطات .

ب- التمثـيل النيـابي .

الحاكم الأعلى في الدولة :

يعد الحاكم الأعلى والتي تتجسد فيه فكرة السيادة ، هو الشخص المـزود بالسـلطة التنفيذية ، وهو فاعل الدولة الذي يعين الموظفين ، ويسن للشعب القواعـد التـي بموجبهـا وبحسب القانون يكتسب كل واحد داخل الشعب ما يملك أو يحتفظ به ؛ كذلك يعتبر هـو مـن حيث شخص معنوي يسمى هيئة الإدارة الحكومة ، والأوامر التي يصدرها للشعب وللموظفين ورؤسائهم " الوزراء " الذين يفوض إليهم إدارة الدولة هي أوامر ، مراسيم وليست قـوانين ؛ لأن موضوعها قرار في حالة جزئية وهي قابلة للإلغاء .

والحكومة : التي تكون في نفس الوقت مشرعة ، ينبغي أن تسمى " استبدادية " فـي مقابل " الحكومة الوطنية " ، ولا يقصد بذلك أنها حكومة أبوية ، وهي أشد أنواع الحكومـات استبدادً " لأنها تعامل المواطنين على أنهم أطفال " بل حكومة وطنية ، وهي وإن كانت الدولة فيها تعامل أعضائها كأنما هم أعضاء أسرة ، فإنها في نفس الوقـت تعـاملهم علـى أنهـم مواطنون؛ أي وفقاً لقوانين استقلالهم الخاص : حتى إن كل واحد يكـون ملـك نفسـه ، ولا يتوقف على الإرادة المطلقة لشخص آخر ، أكان مساوياً له أم كان أرفع منه شأناً .

وعلى ذلك ذو السيادة على الشعب لا يمكن أن يكون في نفس الوقت حاكماً .. لماذا ؟ لأن الحاكم خاضع للقانون ، وهذا يعني أنه ملزم به ، وذو السيادة يملك نـزع السـلطة مـن الحاكم وعزله ، وإجراء التعديلات في إدارته ، لكنه لا يملك عقابه . (١)

وعليه : لا ذو سيادة في الدولة ، ولا من يتولى الحكم " السلطة التنفيذية " يملـك أن يحاكم ؛ أي يتولى القضاء والفصل في المنازعات ، وإنما يملكان فقط تعيين قضاة بوصـفهم موظفين (٢) ، والشعب يحاكم نفسه بنفسه من خلال أولئك المواطنين الذين يعينـون بموجـب اختيار حر بوصفهم ممثلين له ، لكنهم ليسوا معينين إلا للفصل في الأحوال الجزئية ؛ ذلك لأن حكم القاضي هو فعل جزئي للعدالة العامة ، فالسلطة القضائية تقرر في هذه الشـكوى : مـا

---

(١) انظر المرجع السابق ، ص ١٢٧ .

(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

الطريقة التي يجب على المحكمة تطبيقها على الحالة الجزئية وفقاً للقانون ؟ وبتوسط السلطة التنفيذية تستطيع أن تجعل ما لكل واحد يصبح في حوزته ، فالشعب هو وحده إذن الذي يملك أن يحاكم ، وإن كان ذلك بطريقة غير مباشرة بواسطة ممثليه الذي يختارهم " المحلفين " كل فرد من أفراده ، ولن يكون لائقاً برئيس الدولة أن يلعب دور القاضي ، أي أن يضع نفسه موضعاً يمكن أن يكون ظالماً ، مما يستتبع معه وجود استئناف .

فهناك إذن ثلاث سلطات مختلفة هي السلطة التشريعية ، والتنفيذية ، والقضائية بها يتحقق للدولة استقلالها .

يقول كانط : إن الأمير ؛ أي رئيس الدولة ، ليس خاضعاً للدولة كما لا يوجد ضد صاحب السلطة العليا أي قاضي ولا أية سلطة قاهرة ؛ ولهذا لا يمكن أن ينسب إليه أي جرم ، وهذا يعني ليس هناك فوق ذي السيادة المطلقة شيء ، وبالتالي لا يمكن أن يحاكمها أحد ، أو يقاضيها ؛ لأن أية سلطة قضائية هي خاضعة لسلطة ذي السيادة ، فمن التناقض أن تقوم بمحاكمة من تخضع له ، ومن قام بتعيينها [1].

ولكن هل يمكن الثورة على الحاكم ؟

لا يمكن تعديل الدستور " المعيب " حسب وجهة نظر كانط إلا لأمر ضروري ، ويكون من خلال الحاكم نفسه عن طريق الإصلاح ، وليس عن طريق الشعب بالثورة ، وحتى إذا حدثت الثورة فإنها لا يمكن أن تنال إلى السلطة التنفيذية لا السلطة التشريعية ، وإذا نجحت الثورة ووضع دستور جديد ، فإن عدم مشروعية البداية وتقريره لا يمكن أن تحرر الرعية من الالتزام بالخضوع ، بوصفهم مواطنين صالحين للنظام الجديد للأشياء ، ولا يمكنها رفض الطاعة الأمينة للسلطة التي تتولى الآن الحكم . لكن الحاكم المعزول الذي يبقى بعد الانقلاب لا يمكن محاكمته عن إدارته الماضية ، وقد صار في وضع مواطن عادي ، الراحة لنفسي وللدولة على المغامرة المتهورة بتركها ، والاستمرار في المطالبة بعرشه منتظراً المغامرة التي تمكنه من استرداد الملك ، سواء أكان ذلك بثورة مضادة تدبر سراً ، أم بمساعدة قوى أجنبية ، فإن اختار الوضع الثاني ، فإنه لما كان العصيان الذي أطاح به قد كان ظالماً ، فإنه يحتفظ بحقه في السلطان . [2]

أما إذا كان من حق القوى الأخرى أن تؤلف عصبة من الدولة لمساعدة هذا لسلطان البائس ، لا لغاية إلا لعدم ترك الجريمة التي ارتكبها هذا الشعب تمضي بغير عقاب ، ومنعها

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٢٩ .

(٢) انظر المرجع السابق ، ص ١٢١ .

من أن تكون فضيحة لسائر الدول ، وبالتالي ما إذا كانت هذه القوى مخولـة ومـدعوة إلـى استعمال القوة لرد كل دولة عن دستورها المتولد عن الثورة إلى دستورها الذي كان قائمـاً ، قبل ذلك أقول : إن هذه المسألة تدخل في مجال قانون الشعوب [١].

وعلى ذلك يمكن أن نستنتج أن كانط ينتهي إلى ما انتهى إليه هوبز ثم روسـو ؛ أي حق الحاكم في الحكم المطلق .

كذلك لا يحق للشعب أن يتمرد أو يثور على الحاكم ، ويكون تمرده ضد أدوات الحاكم " الوزراء " ، ويتم التمرد في شكل سلبي بواسطة ممثلي الشعب ، وذلك مـن خـلال عـدم الموافقة على المطالب التي تتقدم بها الوزارة ، أو السلطة التنفيذية .

وكذلك كل تعديل في الدستور يجب أن يتم بإصلاح يصدره الحاكم ، لا بثورة الشعب، أما إذا نجحت الثورة بعد قيامها في وضع دستور جديد ، فليس من حقّ المواطنين التحلل من التزامهم بالخضوع للسلطة لجديدة ، فكون الدستور الجديد وضعته ثورة ، هي بطبعها غيـر مشروعة ، لا يعفي المواطنين من الطاعة للسلطة الجديدة ، التي حلت محل القديمة بعد نجاح ثورتها ضدها . لكن هل من حقه أن يستعين بقوى أجنبية لاسترداد ملكه ؟. لكن كانط ينظـر إلى نظرية العقد على أنها نظرية فاسدة وله أسبابه في ذلك :

أ - إذا كـان العقد عقد إذعان ، فإنه لا يبقى للشعب على أي حق تجاه الحاكم ، ويقول فـي ذلك : " إن الشعب ، بعقد الإذعان ، لا يمكن أن يحتفظ لنفسه بـأي حـق ، وإلا لكـان للشعب قوة على إرغام الحاكم " [٢] ، وهذا متناقض : لأنه إذا كان حق الملوك مسـتمداً من فعل قام به الشعب ، فإن الشعب لا يمكنه أن يمنح قوة أكبر مما يملك ، إذن لابد أنه كان يملك السيادة حتى يمكنه أن ينقلها إلى الغير ، لكن الشعب لا يمكنه أن يحكم نفسـه بنفسه ، إذن هو لم يكن في وسعه أن ينقل هذه القوة إلى غيره ، إن النـاس يمكـنهم أن يتنازلوا عن حريتهم الطبيعية لصالح الغير ، لكنهم لا يستطيعون حينئذ الاحتفاظ لأنفسهم بشيء " [٣].

ب- يعتبر كانط العقد غير متكافئ ؛ لأن كل عقد قانوني لا يتوافر فيه تنازل من الطرفين يعد باطلاً قانوناً حيث يقول : إن مثل هذا العقد الذي به يحتفظ بحقوق دون أية سلطة لإرغام الآخرين ، هو عقد باطل قانوناً [٤].

---

[١] المرجع السابق ، الصفحة نفسها .
[٢] المرجع السابق ، ص ١١٦ .
[٣] المرجع السابق ، الصفحة نفسها .
[٤] المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

وعليه ينتهي كانط بعدم وجود عقد بين الحاكم وأفراد المجتمع ؛ لأنه إذا أراد شخص، أجرى أبحاثاً عن الأصل الأول للدولة ، أن يقاوم السلطة الحاكمة بالفعل ، فإنه باسم قوانين السلطة ، أي بموجب القانون وعن حق ، سيعاقب إما بالإعدام أو بالنفي ، بوصفه خارجاً على القانون ، والقانون الذي له هذه الدرجة من القداسة ، وإذا وضع موضع الشك من الناحية العملية ، أي عُلق مفعوله فترة ما ، فإن هذا يعد جريمة ، هذا القانون لا يمكن أن يتصور أنه يستمد أصله من عند الناس ، بل لابد أن يكون صادراً عن مشروع أعلى معصوم ، وهذا معنى هذه العبارة : " كل سلطة تصدر عن الله " ، وهي عبارة لا تعبر عن الأساس التاريخي للدستور المدني ، بل عن فكرة بوصفها مبدأ عملياً للعقل مفادها : يجب إطاعة السلطة التشريعية القائمة فعلاً ، أياً كان مصدرها ، ومن هنا جاءت القضية التي تقول : في الدولة ليس للحاكم إلا حقوق تجاه المحكومين ، وليس عليه واجبات قاهرة ، وأكثر من هذا إذا كانت أداة الحاكم " الوزارة " تسلك مسلكاً مخالفاً للقوانين ، مثلاً إذا كانت فيما يتعلق بالضرائب ، والتجنيد ... الخ ، تعمل ضد قانون المساواة في توزيع أعباء الدولة ، فإن في وسع المحكوم أن يتقدم بالشكاوى لكنه لم يستطع أن يقابل هذا الظلم بأية مقاومة (١).

ولذلك يعتبر كانط فكرة العقد بين الحاكم والمحكوم هي نظرية محضة ، والغرض منها هو تبرير حق المحكومين في التمرد أو الثورة على الحاكم ، وبالتالي ليست فكرة حقيقية، كذلك إذا حدث فقد نتج عنه تنازل تام من الشعب للحاكم عن حقوقه ، وبالتالي نقل كل سيادته إلى هذا الحاكم ، ولم يعد له الحق بعد ذلك بالمطالبة بالثورة عليه ؛ لأنه لم يعد له حق ، وقد تنازل عن حقوقه لهذا الحاكم ، وعليه النتيجة الحتمية هي أنه يجب إطاعة السلطة القائمة فعلاً أياً كان مصدرها ، ولا يكون للشعب سوى ممثلاً في أفراده من حق تجاه الحاكم إلا في تقديم الشكاوى من تصرفات قامت بها السلطة التنفيذية مخالفة للقوانين (٢).

ويبدو أن فكرة الشعب فكرة مجردة ، وليس كائناً عينياً يمكن أن يتولى تصريف أمور الدولة بنفسه ، وإرادته العامة لا وجود لها إلا في الذهن فحسب ، أما في الواقع العملي فلابد أن تتجسد في أشخاص الشعب لا يشرع ، بل يشرع أفراد من الشعب يوكل إليهم مهمة التشريع ، والشعب لا ينفذ ، بل ينفذ أفراد من الشعب يتولون الأعمال التنفيذية للوائح والقوانين، والشعب لا يتولى السيادة بنفسه ، بل يكلها إلى شخص واحد أو مجموعة صغيرة هي السلطة العليا ذات السيادة سواء كان ملك أو رئيس ... إلخ ، وبانتقال السلطة من الشعب

---

(١) المرجع السابق ، ص : ١١٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص : ١١٨ ، ١١٩ .

إلى هؤلاء يتغير الوضع تماماً مهما حجبه هؤلاء بأسماء وهمية نواب الشعب أو وزراء الشعب أو قضاة الشعب ، أو المثل الأعلى للشعب .. إلخ ، وبهم وفيهم يزول معنى " الشعب " وإرادة الشعب ، أو الإرادة العامة ، وعليه هناك فرق بين الفكرة وبين التطبيق العملي لها .

١- إن كانط يبدأ فيؤكد وحدة الإرادة العامة ، وهو أمر لم يؤكده أية واحدة من هذه الجهات .

٢- ويقرر أن هذه الإرادة العامة الواحدة تتألف من ثلاثة أشخاص ، وهذا لا يتفق لها مع نظرية الوظيفة ؛ عند مونتيسكيو ولا مع نظرية التفويض التي قال بها دستور سنة ١٧٩١ في فرنسا .

٣- ويرى كانط ثالثاً – وهو الأهم – أن وحدة السلطات الثلاث ليست ناشئة عن اعتبارات المواءمة السياسية كما يذهب إلى ذلك مونتيسكيو ، ولا عن طبيعة الأشياء نفسها ، كما يذهب مونتيسكيو أيضاً مما يوجب تعاونها لكي تسير وتتحرك ، فمثل هذه النظرة التجريبية لا تتفق مع النظرة القبلية التي تضع فلسفة كانط في كل أجزائها، وإنما هذه الوحدة هي مثل القضايا الثلاث التي يتألف منها كل قياس منطقي بالضرورة ، أي وحدة قبلية منطقية عضوية ناشئة عن المفهوم العقلي القبلي للدولة ، ومن هنا فإن نظرية كانط تسبق مقدماً التصلب الذي اخذ على مبدأ فصل السلطات على أساس التفويض ، كما ذهبت إلى ذلك الجمعية التأسيسية الفرنسية في سنة ١٧٩١ . (١)

إلا أننا نقول إنّ كانط تأثر بمونتيسكيو ، وجان جاك روسو في الفصل بين السلطات، وكثيراً ما ينسى ويلوح الخلط بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية ، حين يتكلم عن رئيس الدولة أو الحاكم أو الملك ، وهو يقر بنظرية مونتيسكيو في الفصل بين السلطات الثلاث ، مع أن هذه السلطات من وجهة نظره غير متساوية ، كما رأى كانط المثل الأعلى للدولة في : إنّ حقيقة كل حكومة تقوم في أن يعني كل إنسان بسعادته ، وأن يكون لكل إنسان الحرية في أن يتعامل مع الآخرين لهذه الغاية ، ومهمة الحكومة هي فقط العمل على إحداث انسجام بينهم وفقاً لقانون المساواة ، ودون أدنى محاباة " (٢).

كذلك جعل كانط الإنسان أصل القانون ، وجعل العقل هو الذي يكتشفه ، ولكنه أكد أن العقل يحكم بالمبادئ الأخلاقية والتي هي أيضاً مبادئ يعرفها العقل بذاته ، ومن هنا فقد جعل أصل الدولة العقد الاجتماعي ، وانطلاقاً من مبدأ الحرية جعل " العقد " أساس العلاقات

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي : فلسفة القانون والسياسة ، ص ٩٣ .

(٢) د. عبد الرحمن بدوي : إيمانويل كانط ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ص ٩٤ .

الاجتماعية في القانون والحقوق المتبادلة بين الناس ، وهكذا لا يأبه بالعبث عن عدالة العقود والاتفاقات القائمة بين الناس ، ويعتبر هذا الرأي أساس القوانين الغربية بالرغم من بعض التعديلات التي جرت عليه في مواضيع الإكراه والعيب وما أشبه .

أدموند بيرك (١٧٢٩ ــ ١٧٩٧) : (*)

بدأ بتبني نظرية العقد الاجتماعي ، ولكن آراءه فيها جاءت بعيدة عن الوضوح والتحديد ، وإن كان قد ظل مؤكداً أن العقد أبدى ومقيد للأجيال ، مستخدماً تلك الفكرة في مهاجمة مبدأ الثورة في حد ذاته .

الإنسان والمجتمع :

الحقوق الطبيعية عنده ترجع إلى اختلاف الإنسان ، فالعلاقات الاجتماعية وجدت مع الإنسان ، ولم تطرأ عليه ، وإنَّ محاولة تحديد حقوق الأفراد واستنباط دستور منظم منطقياً منها لن يؤدي إلى حكومة يمكن أن يعيش في ظلها الأفراد ، ويكونوا أسعد ، فإعلان حقوق الأفراد الطبيعية هو ببساطة " مختار الفوضوية " حسب تعبيره (١).

المجتمع : عنده لا يعد مجرد تجميع آلي لمجموعات مختلفة داخلة فيه وقابلة للتبديل العشوائي من جانب أعضائه ، ولكنه بمثابة كائن طبيعي حتى تتكون أعضاؤه بعمق من حياتها المشتركة مع إيقاع تغيير ونمو متراكم خاص به ، إن بيرك يقترح على قارئه مفهوماً ما لطبيعة الإنسان ، وانطلاقاً من هذا ، للسلوك الإنساني الذي يقود مباشرة لاحترام التقاليد وعبادتها ، وهذا المفهوم يؤدي للتنديد بالفرد والعقل والطبيعة ، حسب مفاهيم الأنوار ، ولإدانتها بشكل مقذع ، إنه يشكل تحدياً مباشراً لقرن الصفحة البيضاء " المضاد للتاريخ " القرن العقد الأصلي ، والإنسان " بذاته " وهي أمور تعتبر كلها برأي المؤلف ، سخيفة وضارة أتى بها رجال الجمعية التأسيسية الفرنسية ، الذين توجوا بجدارة هذا العصر الضال ليجسدوها ويحيوها في مؤسسات ، حاملين بذلك أكبر الأخطار للأمم المجاورة . (٢)

(*) ولد بيرك في أيرلندا من أب بروتستنتي وأم كاثوليكية ، ولكنه عاش حياته السياسية في إنجلترا ، أي انه عاش في مجتمع مخالف منتمياً للأقلية الدينية ، وقد درس القانون واهتم بالمسرح وعمل في البرلمان ، وقد دخل مجلس العموم ، وانضم إلى مجموعة من التقدميين الليبراليين ، كما انتمى إلى حزب الهويج ، وفي المرحلة الأخيرة ، من حياته ربط كتاباته بالثورة الفرنسية " ١٧٨٩ " التي عاصرها ، وكان آخر كتاباته هو " انطباعات عن الثورة في فرنسا " تعبيراً عن أهم أحداث العصر وهو الثورة الفرنسية (انظر : د. حورية توفيق مجاهد : الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده ، ص ٤٤٠) .

(١) المرجع السابق ، ص ٤٤٢ .

(٢) جان جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسي " من الدولة القومية إلى الدولة الأممية " ، ترجمة : د. محمد عرب صاصيلا ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، الطبعة الثالثة ، ٢٠٠٢م ، ص ٤٥ .

طبيعة الإنسان على حد قول بيرك معقدة ، والعالم الذي يعيش فيه ليس بأقل من ذلك ، إن المشاعر والعواطف والشهوات تهيمن على الكائن لبشري ، وتؤدي حتى لتلوين مصالحه ، إنه يطيعها أكثر مما يطيع إرادته الواعية الموجهة من قبل العقل الحاسب ، إن الأمر هو كذلك في العلاقات الفردية ، من هنا تنشأ صعوبة التنبؤ بمجرى هذه العلاقات من خلال بعض الحكم المجردة ، والأمر موسع في العلاقات الاجتماعية السياسية ، حيث تكون الدولة حاضرة ، وحيث يتعلق الأمر بأخذ طبيعة بشرية " ثانية " إلى حدٍ ما ، بعين الاعتبار ، هي طبيعة الإنسان المواطن التي يشكل التقاؤها مع طبيعة الإنسان الفرد مزيجاً نفسانياً جديداً ، بحيث أن المشرع أو السياسي ، يجد نفسه وجهاً لوجه أمام " كتلة ضخمة ومعقدة من الشهوات المتصارعة البشرية " تحتوي على كل أنواع الحالات الشاذة والمبادئ المتنافسة والضرورات المتصارعة والدوافع الأخلاقية النافذة التي يكون بعضها غامض ، وكامن تقريباً " ، ويكون لها آثار غير مؤكدة على حدٍ كبير : آثار فورية ومفجعة يمكن أن تتلوها آثار بعيدة تثير الإعجاب ، أو العكس فهذا الميدان ميدان تتنوع وتتعدد فيه الأشكال والتعقيد ، وهذا ليس نتيجة لضعف ونقص الروح ، إنما هو ناشئ عن طبيعة وقوة الأشياء [١].

لذلك يتسأل بيرك : كيف يمكن أن نحلم في مثل هذه الظروف ، بوجود بساطة في الحكم ؟ إن " البساطة " لن تكون هنا إلا السطحية ، وسرعة الزوال ؛ إنها لن تكون إلا تحدياً طفولياً للواقع : إن الطبيعة البشرية معقدة ومشوشة ؛ وإن غايات المجتمع معقدة إلى أقصى حدٍ ممكن ؛ وعليه فإن أي تنظيم بسيط للسلطة ، واي إدارة حكومية بسيطة لا يمكن أن تكون ملائمة لطبيعة الإنسان أو لنوعية الأعمال التي تقوم بها [٢].

وعليه فالاستعداد لتحطيم النسيج الاجتماعي أو تجربة ذلك يمتص كل قوة الحياة الاجتماعية ، فالانقطاع العنيف وعدم الاستمرار يحرم الفرد من وجوده الاجتماعي ، من الميراث ، وغيره من الحقوق والارتباطات . والمجتمع سيذوب في رماد وتراب الفردية ، فالمجتمع ما هو إلا شيء حي ينمو ويمتد نحو الماضي والمستقبل ، وهو يرى أن إحداث تغييرات جذرية في المجتمع يؤدي إلى إفساد النمو الطبيعي وتعطيل التطور البطيء ، وذلك بقطع الاستمرار .

وقد أكد أن الأفراد والساسة ليس لديهم القدرة الكافة على التنبؤ بالمستقبل ورؤية آثار التصرفات في الأمد البعيد ، وعليه فإن أضمن الحلول يجب ألا يبنى على المجازفة أو على

---

(١) المرجع السابق ، الصفحة السابقة .

(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

العواطف والأحقاد ، بل يجب أن يبنى على المجتمع وما ورثه من قيم سابقة (١).

وفي ذلك : هل كان الدستور الإنكليزي ، على سبيل المثال ، شيئاً بسيطاً وقـابلاً لأن يحكم عليه برأي قائم على فهم سطحي ؟ لا ... إنه كان نتاجاً لأفكار العديد من العقول خلال العديد من القرون ، وفي هذا بالضبط كان هذا الدستور النموذج الذي مدحه مونتيسكيو الكبير، ملائماً للطبيعة وللعقل ، للطبيعة التي كانت طرقها الملموسة للغاية هي نفس طـرق التطـور التاريخي ، والنمو العضوي للعقل الحقيقي ، أي للعقل " العام " نتاج القرون ، الـذي يُعتبـر أيضاً رأسمالاً من الحكمة المتراكمة ، وثروة مؤكدة موروثة عن الأجيال المتتالية ، أكثر مما هو عقل الفرد المعرض للخطأ ، والمعتمد للغاية على الحظ (٢).

فالمجتمع في رأي بيرك في كافة أشكاله عبارة عن تعاقد ومشاركة بين مـن مـاتوا والموجودين ، والذين سوف يولدون ، فهو يتميز بالاستمرار من جيل لآخر ، ولا يمكن لقلـة في أي جيل من الأجيال الإدعاء والقول بأنها ستأتي بعهد جديد ، أو تأتي بالجديد الذي يقلـب لمجتمع رأساً على عقب ، ويفتح الطريق إلى أوضاع مختلفة تماماً عما ورثه المجتمع . وفي حالة احتمال تغييرات جذرية بالشكل المذكور سيتلوها بالضرورة رد فعل عكسي .

فبيرك يهاجم " يوتوبية الثورة " وأكد على أن حقوق الفرد أو حقوق الإنسـان التـي رفعت الثورة الفرنسية شعارها تعتبر كلمة جوفاء ، فالمهم هو الناحيـة التطبيقيـة ، ورفـع مستوى معيشة الأفراد ، وهو يشير إلى أنّ التغيير الجذري ، وإن كان يحدث في الواقع ، إلا أنه يفسد المجتمع ، فقد آمن بالإصلاح ، ويعني به الإصلاح البسيط ، وليس القفز ، كما آمن بالتغيير الملائم للظروف وليس المصحوب بالطفرة ؛ لأنه في رأيه هو الملائـم فـي الأمـد الطويل ، وهو المؤدي إلى الإصلاح في المستقبل ، كما أن مثل هذا التغيير البطيء لن يحمل الأجيال القادمة أعباء ، وهو يوضح أن الاستمرار التاريخي للجماعة يفرض تغييراً مستمراً ، ولكن التصرف السياسي ، يتم في ظل ثقافة وتقاليد لنمو الداخلي للمجتمع ، لا في ظـل روح الاختراع الحر والتجربة ؛ وعليه الصورة المناسبة هي صورة البستاني الذي يرعى النمـو ، وليس المهندس الذي يقوم بعملية الإنشاء (٣).

وعليه فالحرية التي يؤيدها بيرك ويمجدها هي بلا شك الحرية الإنكليزية الموروثـة عن الأجداد عبر القرون والمنقولة إلى الأحفاد يشكل ملكية خاصة للشعب الإنكليزي ، بـدون

---

(١) د. حورية توفيق مجاهد : الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده ، ص ٤٤٢ .

(٢) جان جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسي من الدولة القومية إلى الدولة الأممية ، ص ٤٦ .

(٣) د. حورية توفيق مجاهد : الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده ، ص ٤٤٣ ، ٤٤٤ .

أي نوع من الرجوع لأي حق آخر أعم أو أسبق ، ولأنها أيضاً نتجت عن التطور البطيء ، بينما عارض الثورة الفرنسية ؛ لأنها نتيجة تغيير شامل جذري ؛ فهي قائمة على نظرية تخاطب العقل : هي نظرية حقوق الإنسان ، وباسم العقل تضع جانباً التقاليد والممارسات السائدة لقرون ، وبينما يرى المؤرخون أن الأحداث التاريخية فريدة ولا تتكرر ، رأى بيرك كسياسي مجرب ، أنه من الممكن تعميم ظاهرة خاصة على حالات مشابهة ، وهذا ما طبقه على الثورة الفرنسية .

فالحرية تعد إرثاً قومياً أكثر مما هي مزايا ، فإلي جانب التاج ومجلس اللوردات الوراثيان ، هناك مجلس العموم والشعب اللذان يمتلكان أيضاً بشكل وراثي امتيازات وحصانات وحريات " بالجمع " موروثة عن الأجداد ، إن الدستور الإنكليزي يجد في فكرة الإرث هذه ، وحدته بالرغم من تنوع عناصره ، إن مبدأ الوحدة هو أيضاً مبدأ أكيد للحفظ والنقل والتحسين ، إنه أيضاً مصدر أضفي للكرامة والنبالة ، إن روح الحرية تؤدي ، بحد ذاتها ، للفوضى والتجاوزات ؛ إلا أنها تتعدل بهذا النوع من الحضور الشامل للأجداد المحترمين ، الذي يحيط ممارستها بالرصانة والجلال ، إن حريتنا تصبح بهذه الطريقة " حرية نبيلة " إن لها سلالتها وشعارها ورواق صورها ، إن الإنكليز بفضل هذه السياسة الدستورية حسب وجهة نظر بيرك تعمل وفق نموذج الطبيعة يتلقون ويمتلكون وينقلون حكومتهم وامتيازاتهم بنفس الطريقة التي يتلقون ويمتلكون بها ملكياتهم وحياتهم حيث يقول : إن نظامنا السياسي يتطابق ويتناظر تماماً مع نظام العالم ، ومع نمط الوجود المرسوم لجسم دائم مؤلف من أعضاء عابرين [١].

وفي حديثه عن المجتمع فهو يؤكد أولوية الواجبات على الحقوق ، فالمجتمع أساسه الأصلي التعاقد ، ولكن بمجرد قيام الحكومة فإنها لا تعتمد على مجرد موافقة الأفراد على عملها ، أو أن سلطتها لا تستمد من الإرادة الشعبية .

فكل فرد عليه واجب طاعة واحترام المؤسسات السياسية والاجتماعية التي يجدها قائمة ، وإنَّ الذين ينادون بأن الفرد حر في طاعة أو معارضة تلك المؤسسات ينادون ببساطة بالفوضوية والتحلل السياسي ، وإنه من الضروري الاعتراف بالالتزام باحترام القانون ؛ لأنه إذا لم يتوافر ذلك فلن تكون هناك قاعدة للاستقرار السياسي ، وعلى عكس افتراضات معظم مفكري العقد الاجتماعي ، فإن التزاماتنا لا تعبر دائماً وفقاً لرأي بيرك ، فالرابطة بين الآباء والأبناء ليست اختيارية ، وإنما هي طبيعية ، ومع ذلك تفرض الالتزامات على الجانبين ،

---

[١] جان جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسي من الدولة القومية إلى الدولة الأممية ، ص ٤٧ .

وبنفس المثل فإن مولد الفرد في مجتمع ما يفرض بعض الواجبات عليه " فمكان كل فرد يحدد واجبه " فهو يقول : " إن المجتمع ، في الواقع ، عقد . ومن الممكن أن تُحل إرادياً العقود التابعة والمتعلقة بمواضيع ذات فائدة ظريفة بحثه ، لكن الدولة يجب أن لا تعتبر ، في أحسن الأحوال ، كعقد مشاركة من أجل القيام بتجارة البهار والبن والخام والتبغ ، أو أي عمل بسيط آخر من هذا النوع ، أو كمشرع من أجل تحقيق فائدة صغيرة آنية بحيث يمكن حله بناء على رغبة الأطراف المعينة ، وإنما يجب النظر للدولة نظرة احترام مختلفة ؛ لأنها ليست مجرد مشاركة في أشياء مفيدة للوجود الفظ والحيواني لطبيعة آنية وعرضة للهلاك ، إنها مشاركة في كل علم ، مشاركة في كل فن ، مشاركة في كل فضيلة وفي كل كمال [1].

ونظراً لأن غايات مثل هذه المشاركة لا يمكن ، بداهة ، بلوغها في عدة أجيال فإنها تصبح مشاركة ليس فقط بين الأحياء ، وإنما بين هؤلاء وأولئك الذين ماتوا ، والذين سيولدون. إن بيرك يؤمن بوجود عقد أولي للمجتمع الأبدي ؛ عقد يصل المرئي بالعالم غير المرئي [2].

أما بالنسبة للمساواة فيندد بالمساواة التي يطالب بها أعضاء الجمعية التأسيسية الفرنسية ، إنه يندد بها باسم الطبيعة .

يقبل بيرك بوجود مساواة حقيقية : إنها المساواة الأخلاقية ، المساواة في الفضيلة " إن كل الناس يستطيعون القيام ، على حد سواء ، بواجبهم ، في المكان الذي حددته لهم العناية الإلهية " ، لكن هذه المساواة هي الوحيدة الموجودة بدقة .

إن أي مجتمع لا يمكن تصوره بدون تقسيم للمهام الاجتماعية يتطلب بعض التفاوت في المواقع والسلطات بمعنى تسلسل في السلم الاجتماعي ، لقد أرادت الطبيعة أن يكون المجتمع على هذا النحو ، وقررت من يكون في الأعلى وفي الأدنى ، ومن يقود ومن يطيع ، إن هذا التفاوت الذي رسمته الطبيعة لا يمكن أن يلغي " بخلاف التفاوتات الاصطناعية في المجتمع " وإذا ما تطلع البعض للقيام بذلك على غرار الفرنسيين ، وسعوا لأن يحملوا البناء الاجتماعي حملاً زائداً ؛ ولن يضعوا في الأعلى من يتطلب تماسك البناء أن يوضع في القاعدة، فإنهم سيقومون بذلك " بالتطاول على امتيازات الطبيعة " وهو الأسوأ من بين كل أنواع التطاول ! ، إنهم يقلبون النظام الطبيعي للأشياء ويفسدونه ، لكن هذا النظام سينتقم آجلاً أم عاجلاً . إن هؤلاء سيقومون فقط . من خلال هذا الوهم المخيف ، بزيادة حدة اللامساواة الحقيقية ، التي لا يمكن إلغاؤها مطلقاً ، ويجعلها أكثر مرارة : إن قلوب الناس المحكوم عليهم

---

(1) المرجع السابق ، ص ٥٠ .

(2) المرجع السابق ، ص ٥١ .

بقطع الطريق المظلمة لحياة الجد ، ستكون عامرة بالأفكار الخاطئة والآمال العقيمة ، بحيث يؤدي ذلك لتدميرها . [1]

صحيح إنَّ كل المهن " مُشرفة " كما قيل رسمياً في فرنسا ، إذا كان المقصود بذلك أن أي " عمل شريف لا يدعو للاستهجان " ولكن أي مصدر شرف – يتساءل بيرك بمرارة – يمكن أن يكون في مهنة حلاق أو بائع شمع ، على سبيل المثال ؟ وإذا كان من الواجب ، بالحقيقة ، ألا تمارس الدولة على أناس من هذه الطبقة أي قهر ، فإن الدولة هي التي ستكون معرضة إلى حد كبير للقهر ، إذا سمح لمثل هؤلاء الناس أن يحكموها ، جماعياً أو فردياً ، ويهاجم بيرك الفرنسيين ، ويقول لهم بأنهم يتوهمون ، بشكل خاطئ ، ومن خلال هذه التسوية المزعومة ، بأنهم " تغلبوا على حكم مسبق " : إن خطأهم شامل لأنهم لم يقوموا إلا " بإعلان الحرب " على هذه الطبيعة الخيرة [2].

وهكذا يعلن أن حالة المجتمع السياسي هي الحالة الطبيعية للإنسان ، وذلك بشكل حقيقي أكثر مما هو الحال بالنسبة لنمط الحياة الوحشية وغير المنسجمة التي سُميت بالحالة الطبيعية ؛ لأن الإنسان العاقل بطبيعته ، لا يستطيع بلوغ كمال حالته الطبيعية إلا إذا وضع في وضع يسمح لعقله بأن يثقف نفسه ويسيطر لأقصى حد ممكن ، ولهذا يطلق بيرك المسلمة القائلة إنّ : الفن هو طبيعة الإنسان ، الفن الذي يعني في الميدان الاجتماعي ، التأهيل والتربية والتحسين الأخلاقي للفرد البشري بفضل المناخ والإمكانيات التي خلقها الوجود والعمل المتواصل للدولة، الفن وليس عفوية ، الغرائز البدائية المتوحشة ، والرغبات والشهوات .

وهذا يدل على الصلة التي لا تنفصم والتي توجد ، بنظر بيرك ، بين الدولة من جهة والأخلاق وحس الواجب بذاته والقانون المفصل للواجبات الملموسة من جهة يستمدان من الدولة وجودهما ؛ لأن هذا الوجود مستقل عن كل مؤسسة بشرية ، وإنما أن الدولة التي تسمح لهما بالتحقق في الزمان هي التي تؤمن لهما فرصة التجسد وتوقع الجزاء على من يخالفهما [3].

بناء على ما تقدم ألا يعتبر من قبيل الهذيان الفكري البحث أن نخضع طاعة كل فرد للدولة لإرادته ورضاه واختياره الحر ؛ وأن نؤسس شرعية الدولة حصراً على قاعدة عقد منفعي بين أفراد مجردين وعزل وبعيدين عن كل ضغط وكل تقاليد مجتمع ما ؛ وأن نعطي للأفراد الأعضاء في دولة ما حقوقاً مطلقة ومقدسة ضدها ؛ وان نقصر – أخيراً – دور هذه

---

[1] المرجع السابق ، ص ٤٨ .

[2] المرجع السابق ، ص ٥٠ .

[3] المرجع السابق ، ص ٥٠ .

الدولة " بموجب نفس العقد الضيق " على حماية حياة أعضائها وملكياتهم ؟ أليس في هذا تحد للطبيعة ، ولطبيعة الأشياء والإنسان والمجتمع السياسي ؟

إلا أن بيرك عندما ينظر لحالة المجتمعات السياسية فإنه يشك أن الخالق هيأ حقيقة الإنسان ليعش في حالة من السعادة ، ثم عاد بعد ذلك وقال : إنّ موضوع المجتمع المدني يكمن في البحث عن السعادة وضح المقصود من ذلك هو الطابع الروحي لهذا التعبير أكثر من طابعه المادي ونوه من جهة أخر لتطابقه مع الفضيلة ، ومع السيطرة على الشهوات فهو يرى على كل المطبوعون بالخطيئة الأصلية التي تتطلع الأنوار بجنون لمحوها ، أن ينجز بأفضل شكل ممكن واجبه ، في المكان الذي حدده له الخالق بموجب نوع من " التكتيك الإلهي " (١).

وعليه تعتبر أفكاره تتضح من خلال آرائه الخاصة بالتقليدية والمحافظة وأولوية الواجبات على الحقوق كما له نظرة موضوعية لواحدة من أهم الظواهر في النظم السياسية والفكر السياسي ، وهي الثورة وتعتبر آراؤه إلى حدٍ بعيد مكملة لما جاء به أرسطو (٢).

توماس بين (١٧٣٧ – ١٨٠٩) (*) :

أصل الحكومات :

يقول توماس بين : إن الحكومات التي عاشت في الظلام من الصعب أن يكون لها

---

(١) المرجع السابق ، ص ٥٥ .

(٢) د. حورية توفيق مجاهد ، مرجع سابق ، ص : ٤٤٦ .

(*) يعد من أعظم فلاسفة السياسة في التاريخ العالمي وهو أحد دعاة الثورة الأمريكية وحرب الاستقلال ، ومن المدافعين عن المبادئ الجمهورية في الثورة الفرنسية ، وفي الثورة الأمريكية .
ولد توماس بين في ذيتفورد ، نورفولك Thetford, Norfolk بإنجلترا في التاسع والعشرين من يناير لعام ١٧٣٧م ، ألف كتيب صغير هو الإحساس العام تحدث فيه أن هدف الثورة الأمريكية لا المعاناة من الضرائب فطرد من العمل في العاشر من يناير لعام ١٧٧٦م ، وتم بيع الكتيب بشكل كبير ، حيث وصلت مبيعاته إلى نصف مليون نسخة ، مما مهد هذا الكتاب إلي إعلان الاستقلال في الرابع من يوليو لعام ١٧٧٦م ، أما الكتاب الثاني وهو الأزمة في التاسع عشر من ديسمبر لعام ١٧٧٦ ، هذا الكتاب الذي كان يقرأ للجنود لكي يزود بالحماسة فيقول في مطلع الكتاب : نحن الآن نحارب بأرواحنا ، وظل هذا الكتاب يصدر حتى ١٧٨٣ ، له كتاب آخر اسمه " الصالح العام " كتبه سنة ١٧٨٠ تحدث فيه عن الدستور السياسي ، الذي سيحكم البلاد ، وعن قيام النظام السياسي الذي سيحكم البلاد ، وله كتاب حقوق الإنسان ، الجزء الأول نشره ١٣ مارس ١٧٩١ الذي أعيد طبعه بعد ذلك في الولايات المتحدة الأمريكية ، بعد أن كان عليه إقبال في أوروبا فنشر الجزء الثاني منه في السابع عشر من فبراير لعام ١٧٩٢م وفي هذا الكتاب يحلل الأسباب السياسية من وراء السخط في المجتمعات الأوروبية ألا وهو الفقر ، البطالة الضرائب الباهظة ، الأمية، فطالب فيه أن تكون حكومة جمهورية تعمل على توفير المعاش لكبار السن ، وتوفير الحياة الكريمة للفقير ، والعمل للعاطلين ، والتخفيض من الضرائب وتوفير تربية أساسية ، كما له كتاب اسمه " القاضي الزراعي " تحدث فيه عن التفاوت في الملكية الزراعية في عام ١٧٩٧م ، وتوفي في الثامن من يونيو لعام ١٨٠٩م ، ودفن في روتشيل . (انظر : Thomas, Paine : Rights of Man, Published, 1987, Printed in the United of States of America, p. 5.

أصل يعتد به ؛ لأنها حكومات قامت على عدم المساواة والظلم وبالتالي لا يمكننا أن ندافع عنها ، ويضرب لنا مثلاً بأن الحكومة الأمريكية والفرنسية خير مثل يحتذى بهما لأنهما رأوا طريق النور ، وبالتالي لا يتركوا دون أن يسجل لهم أي ذكر في التاريخ .

إن الأصل الحقيقي لهذه الدول في العصور البدائية حيث كان الرجال يعملون في دأب ، وفي صمت استطاع قاطعي الطريق بقيادة رجل شرير ليس في قلبه أي نوع من الرحمة أن يسيطر على هؤلاء الناس ويتحول من مجرم إلى ملك ، ثم اقتسموا قطاع الطرق الثروات التي نهبوها فيما بينهم ، وبعد هذا الاقتسام تشاجروا ، وقال إنَّ هذا الشجار قانونياً وقلنا لهم ، أن هو الرضاء بالأمر الواقع .

وهذا يؤكد الأصل الحقيقي لهذه الملكية الكبيرة لدى الوحوش المقتسمين واخذوا الأشرار يدخلون في صراع ، في الوقت الذي عومل فيه الناس الطيبين معاملة الأشياء المملوكة لا الماسورة ، ومع الوقت ورث هؤلاء الناس الخزي والعار على مدار التاريخ بدلاً من الثراء الفاحش .

وعليه كانت هذه الحكومات نوع من التجارة بها ابتزاز وضغوط سياسية ، ومن هنا كان يجب الإصلاح لها ، وليس العلاج المؤقت كما حدث بسبب ظلم ، وفساد الحكومات المستمر ، دفع الناس على مدار التاريخ أن تخاف وتداهن الحكومات ، ويتبين ذلك حسب وجهة نظره من خلال حياة الملوك والوزراء والمحاكم الملكية . (١)

ويطرح توماس بين العديد من التساؤلات في كتابه " حقوق الإنسان " :

إن المبدأ السليم للحكومة هو المبدأ الأساسي لها وليس الأسلوب الخاطئ الذي يعيش، فهل من الممكن أن ترى العالم بالشكل الخاطئ ؟ هل الحافز لدينا هو المحراث الذي يستخدمه المزارع ؟ أو هل الحافز عند المنتج في الصناعة ؟ أو هل السيادة في زيادة عدد الناس ؟ أم في زيادة المساحة المنزرعة من الأرض ؟ هل الضرائب هي الحافز ؟ .. إلخ " . من هنا نقول: " التفكر يجب أن يكون في صالح الأمة لا في صالح الحكومة ، الحرب كانت في القديم لعبة الحكام ، وكانت الشعوب ألعوبة في يد الحكام " (٢).

وعليه فإن هدف الحكومة ينبغي مناقشة مشاكل الناس ، وإيجاد حلول جذرية لها ، وليس فرض الضرائب وتعبئة الأموال للحساب الشخصي ؛ ولذلك تساءل توماس : ما الفائدة التي عمت على الناس بعد الثورة الصناعية التي قامت في الغرب سوى الظلم والجور ، اللذان

---

(1) Ibid, p. 137.

(2) Ibid. p. 137.

ضيعا الناس فالغريزة الإنسانية التي أفقدت في الحيوانات يجب أن لا تكون المحرك الحضاري في هذه الحضارة الحديثة ، ومن هنا فاليأس والقنوط الذي نمر به هو الذي أوصلنا إلى حالة اللانهاية التي نعيش فيها . وكأن توماس بين يتفق مع روسو أنّ التمدن هو الذي قاد المجتمعات إلى الشرور .

ويقارن توماس بين الأنظمة السياسية القديمة والحديثة للحكومات ، فيعد الحكومات القديمة استغلت الثورة الصناعية على أنها وسيلة لتحقيق المجد والشرف التي تحظى به ، أما الحكومات الحديثة فهي على عكس ذلك تعمل على ترفيه المجتمع الحالي لتحقيق مآربها من خلال البحث عن الاستقلال السياسي ، وكذلك عملت على توسيع التجارة العالمية من أجل نشر الحرية السياسية في الوقت الذي استغلت فيه العالم فالحكومة الحديثة حسب رأيه يهمها الولاء ، أما الأخرى يهمها الاستغلال [1].

ذلك أن النظام السياسي الذي يحترم المبدأ القائل بحقوق الإنسان في كل مكان ، وفي كل زمان ، هو النظام السياسي الجديد ، أما النظام البالي القديم هو الذي لا يحترم ذلك ، وذلك لأن الاختلاف بين النظامين ، إن الأول وراثي مبني على فرض الذات ، وعدم تقدم الضرورات اللازمة للحياة في الوقت الذي يحترم النظام الجديد التمثيل السياسي .

ويشن توماس هجومه على النظام القديم حيث يقول : الحكومة القديمة البالية حكومات قامت على الميراث السياسي دون وجه حق ، فالحكم الوراثي حكم لا يؤمن بالحقوق أو الواجبات التي تقع على عاتق الحاكم ، ويتساءل : هل من الممكن حاكم مثل هذا أن نأخذ كرسيه ؟ فالحكومة الوراثية ورثت الناس على أنهم قطعان وأسراب من الغنم ، فكيف تقبل هذه الحكومة أن تتنازل عن العرش أو عن الصولجان ، فهي حكومة وراثية لا تحقق للناس أي ضرورة للمعيشة الحرة [2] ، ولا تقبل أن تعامل الرعية بالظلم سواسية ، ولا تنظر في حالة كل إنسان منهم ؛ لذلك يعتبرها حكومة شاذة .

وعليه يعد النظام الملكي المسئول على تحقيق الطبقية التي هي من صلب التفاوت الذي هو عدو لدود للجمهورية ، فالملكية تعتبر الجاهل والحكيم والرذيلة والفضيلة على حدٍ سواء فهي تعامل الناس على أنهم حيوانات لا بشراً ، وهي حكومات مزاجية كل يوم في حالة. ولأن الحكم الملكي ؛ دون تمثيل لن يكون حكم سياسي صحيح ، والحكم الانتخابي ليس أفضل منه ، لأن كلا النظامين على درجة عالية من السوء ؛ ولأن النظامين على العموم مرفوضين،

---

(1) Ibid. p, 138.

(2) Ibid, p. 140 .

وليس عند الناس سوى الإجبار وليس الاختيار [١].

فالحكم الملكي ضار على العالم ، على العموم ، وليس من الحقيقي أن تكون الدولة المدنية سليمة أن تكون دولة وراثية ، فالمنصب الوراثي لا يستحق أن يقال عنه نوع من أنواع الحكمة . وينعت توماس صاحب المنصب الوراثي بأنه أبله ، أو عنده جنون ؛ لأنه يؤكد على الإنسان الذي يتحرك بهذا الأسلوب يلبس ملبس الحيوان ؛ لأنه يعتبر الشعوب زمرة من الحيوانات يجب التعامل معها بأسلوب الحيلة [٢].

ويضرب مثالاً على ذلك من خلال الثورة الأمريكية حيث يقول : " من ينقذ العدالة في الشعب هو يعتبر في ذاته أن هذا الشعب مستنير ، وهذا ما حدث في الولايات المتحدة الأمريكية التي استنارت قبل إنجلترا التي تدعي التنوير في أوروبا " [٣].

وعليه فالمقارنة بين الملكية الانتخابية ، مع الملكية المطلقة ليست لها أي قيمة حسب وجهة نظر توماس بين أو تستحق المقارنة حتى ، لأن الحروب الأهلية كانت في صلبها حروب على الوراثة الملكية ، وكان سبب الحروب هو الانتخاب الذي يطيل أمدها ، فرنسا عانت من ويلات الحروب الأهلية بسبب الوراثة على العرش ، وكذلك الحال في إنجلترا التي كانت الحرب على أوجها بين عريقين هما لانكاستر ويورك ، وتم تجديد هذا النوع من الحروب ما بين عامي ١٧١٥ – ١٧٤٥م وحرب الوراثة على العرش الأسباني ، وورطت العديد من دول أوروبا في الحرب ، وكذلك الاضطرابات في هولندا التي قامت بسبب الوراثة على العرش فالملكية تمثل الشوكة في اللحم . [٤]

ويعتبر توماس بين حتى الحروب الخارجية تعود لنفس السبب ، وإن كانت أقل ضرراً، فالعائلة المالكة التي تعشق السيادة والثروات هي التي تجر الدول إلى ويلات الحروب التي لا ترحم من ويلاتها أحداً ، وتعتبر بولندا ذات الحكم الانتخابي الملكي هي نفسها تحتاج إلى إصلاح داخلي .

الأنظمة السياسية الحديثة (التي تعتمد على التمثيل) :

يعد توماس بين النظام التمثيلي مبني على الطبيعة والمنطق وعلى الخبرة ، ويعلل ذلك بأن الخبرة هي ما تفرضه الطبيعة علينا ، وهي القاعدة التي يتعرف عليها الفرد بمفرده سراً

---

(1) Ibid. p. 141 .
(2) Ibid. p, 141.
(3) Ibid. p, 142.
(4) Ibid. p, 142.

لأنها ، مجموعة من الأحداث الخاصة به ، وعليه يعتبر توماس أن من السخافة أن نعتبر النظام الوراثي نوع من أنواع الحكمة ؛ ولأن الخبرة هي من الأشياء الذاتية التي تثار كل يوم وتنطبق كل يوم على سكان العالم ، ولكنها لا تكفي لحل مشاكل الناس اجتماعياً بل تكفي لحل جزء معين منهم . (١)

فالطبيعة هي الدولة ، فكما الحكمة ترفض النظام الوراثي يجب كذلك الدولة أن ترفض هذا النظام الظالم لأنه أغرق الناس في الجهل .

وعليه فالحكومات يجب أن تكون ذات فائدة للمجتمعات وإلا لن تنجح الثورات ؛ لأن الدول الخاملة التي تعرف النظام الوراثي تمنع من قيام هذه الأفكار التقدمية ، وتفقد قوة شعبية حقيقية ، سواء كانت من الرعايا ، ومن الوافدين لهذا المكان ، ومن هذا النظام العشوائي الذي يعتمد على الجهل في تحقيق الطاعة لن يستمر سوى أوقات معدودة ؛ ورغم ذلك يعتبر توماس الحكومات القديمة ليست كلها عفنة ، حيث يشيد بالديمقراطية اليونانية التي تعتبر أعظم الديمقراطيات في التاريخ ، رغم أن نظام التمثيل لم يكن معروفاً في اليونان لأن المشرع أو السياسي شخص واحد .

هذه الديمقراطية البسيطة لم يكن لها دستور قانوني ، وتوسعت هذه الديمقراطية حتى ما طُورت إلى النظام الملكي ، ومن هنا فمن غير المعقول أن يكون نظام التمثيل السياسي متكامل في القديم ، ويصل إلى هذه الحالة من نظام ملكي وأرستقراطي . (٢)

وعليه فالديمقراطية البسيطة يجب أن تصلح بعد أن قامت أنظمة أخرى متخلفة في أجزاء كثيرة من العالم موجودة عند رعاة الماشية .

النظام الجمهوري :

يعد النظام الجمهوري الأساس السليم للحكومة ، فالجمهورية ليست نظام سياسي فقط ، بل هي كلمة أعم من ذلك ، هي الهدف العام أو الرغبة العامة بين الناس ، أو الهدف المشترك، فليست هي الاستبداد الفردي أو الحكم العشوائي الغير منظم ، فالجمهورية ليست حكومة مجرد مطبقة للمبادئ الجمهورية ، تحقيق الصالح العام للأفراد والجماعات ، بل هي الحكومة التي تطبق روح الجمهورية ، ومن هنا الجمهورية التي تطبق التمثيل السياسي هي التي تطبق الروح الجمهورية ، ويعتبر الجمهوريات التي قامت في أوروبا شكل لا مضمون ، ومن ذلك بولندا والتي تعتبر ملكية أرستقراطية ، والحال نفسه في هولندا ، ويحاول توماس

---

(1) Ibid. p, 143.

(2) Ibid. p, 145.

دائماً أن يتفاخر بالولايات المتحدة الأمريكية على أنها قامت علــى عاتقهــا بنظــام التمثيــل السياسي، وتنفيذ ما وعدت به لأمتها والرفض على الإطلاق للنظام السياسي الوراثي [(١)].

وينتقد أولئك الذين يقولون إن الجمهورية امتدت بشكل كبير في أوروبا ، وهم مخطئين لسببين هما : الأول أن الجمهورية قليلة السكان ، وثانيهما لا يطبق فيها نظام التمثيل السياسي، وعليه لا تقدم نظام ديمقراطي متكامل ، ويتساءل توماس : ما هو النظام الذي يجب تطبيقه في الدول ذات العدد السكاني الكبير ؟ [(٢)] يقول : الحكومة الجمهورية هي التي طبقت مبادئ تقوم بتطوير نفسها اقتصادياً من زراعة وتجارة وصناعة ، وكذلك تطوير الحياة الحضارة التي لا يستطيع أحد أن يطورها بسهولة .

لذلك يعد النظام الوراثي ضيق على معرفة الحضارة وكأنه حكم من قبــل الأطفــال والبلهاء ، فالحيوانية هي الأساس في هذا النظام المتعفن .

والحكم الأرستقراطي مثل الحكم الملكي [(٣)] إلا في شيء واحد أنــه يســمح بالتمثيــل السياسي لكن بفرصة ضيقة .

وطالما أن النظام الديمقراطي القديم يعتبر نظام عاجز عن الانتشار بســبب الشــكل والمضمون ، فعلينا البحث عن إصلاح هذا النظام من خلال تقديم نظام ديمقراطي جديد ؛ لأن الديمقراطية الحقة هي التي تقدم الفوائد والمنافع للمجتمع الذي تعيش فيه ســواء للســكان أو للأرض [(٤)].

لذلك فنظام التمثيل السياسي ملائم للدول الكبيرة ، فدولة مثل فرنسا يطبق فيها النظام الديموقراطي البسيط في المدن الصغيرة مثلها ، مثل اليونان ، فالنظام التمثيلي هو النظام الذي يوحد الجماعة كما يوحد هدفها القومي ، فهو نظام ليس قديم أو وليس هرم بل هــو نظــام مترفع عن النظام الذي يعرف بالنظام الملكي . فالأمة هي التمثيل السياســي والتمثيــل هــو المركز لها ، وهي الدائرة التي ترسم من قبله ، فالتمثيل هو الحكم الملكي ، والحكم الملكي هو الحكومة اللامركزية التي نعيشها .

ويسخر توماس بين من أحد أعضاء البرلمان يدعى " بورك " في خطاباته البرلمانيــة في أوقات عديدة " أنه يود علاج الملكية بقاعدة جمهورية ، ويود علاج الجمهوريــة بقاعــدة

---

(1) Ibid. p, 146.

(2) Ibid. p, 146.

(3) Ibid. p, 148.

(4) Ibid. p, 149.

ملكية " [1]، ويرد عليه توماس : إنه يود أن يعالج الحماقة بالحكمة ، ويود علاج الحكمة بالحماقة ، ومن هنا أعلن أن الحماقة مرفوضة من قبل الاثنين ، ثم ما التمثيل من وجهة نظر الحكم الملكي ؟ وأين يطبق الحكم الملكي ؟ وهل الوصاية على العرش حكم جمهوري ؟ هل يفهم من هنا أن الثورة التي قمنا بها ثورة مضادة للحكم الجمهوري .

لذلك يقول توماس : أنا عندي نوع من الاستهزاء كبير أم صغير ، فأنا في هيستريا من الضحك عندما يحادثني أحد عن الملكية التي تستر وراء وقار هش لا يستحق النظر له أو التأمل فيه [2].

ويتحدث عن من يتولى منصب الرئاسة في الولايات المتحدة الأمريكية فيقول : ينبغي أن يبلغ الخامسة والثلاثين لأن مثل هذا العمر يكون قد بلغ مبلغ الرجال ، وعرف الكثير والكثير عن بلاده ، وليس الحال في شخص يولد في فمه معلقة من الذهب كما هو الحال في الدول الملكية ، أيعقل أن يكون مصير أمة في شخص يبلغ عمره ثمانية عشر عاماً ، هل شخص مثل هذا له التعقل أو المصداقية ؟ أو هل هذا شخص مسئول عن أمة ؟ شخص مثل هذا لا يمكن أن يدير قطيع من الماشية أو سرب من الحيوانات أو حتى يدير هكتار من الأرض . [3]

وعليه فالحكم الملكي عبارة عن فقاعة يجب أن تعبئ بالمال ، فيلجأ إلى المكر والحيل، على عكس الحكم الجمهوري الذي يمكن الشعب أن يعرف ماهي النفقات الخاصة به ، فقد وصلت الميزانية الأمريكية ستة أضعاف الميزانية الإنجليزية ، كما أن في الولايات المتحدة الأمريكية يعرف الناس ما يدور من محاكمات عامة ، فليس هناك أمور غامضة عن الناس ، فالناس تعرف ما هو التمثيل السياسي ووجود المحاكم العلنية دون إخفاء أي أسرار [4].

كما أن الإنسان يعرف ما له وما عليه بسبب أنه ظاهر في الصورة على أنه عضو مؤثر في الدولة ؛ فهو لا يعتبر الزعماء السياسيين المسئولين عن تصرفاته .

أما الحكومة الملكية فهدفها التعتيم والعمل على زيادة دخلها من خلال الضرائب التي يدفعها الغافل أو المسالم ، من هنا الحكومة الحرة التي بها أشخاص متحدثين باسم القانون يوجد بها المحاكم التي تحكم بالعدل دون أن تكلف الناس ذرة من المال ؟!

---

(1) Ibid. p, 149.
(2) Ibid. p, 150.
(3) Ibid. p, 151.
(4) Ibid. p, 152.

الدساتير :

الناس عند توماس بين، هم الذين يضعون الدستور ؛ لأن الحكومة بدون دستور قوة دون حق ، والقوة في حقيقتها إما قوة افتراضية أو قوة حقيقية ، والقوة الحقيقية : هي المبنية على الثقة ، والقوة الافتراضية : هي المبنية على الاغتصاب ، والزمن لم يغير من طبيعة الشيئين [١].

وطريقة الانتخاب في المجتمع الأمريكي ، تتكون الولايات الأمريكية من ١٣ ولاية أمريكية وفقاً لدستورها ، وكل ولاية لها دستورها الخاص ، وعندما شكلت الحكومة المركزية في العاصمة كانت تتعلق بالشئون الخارجية في الوقت ، الذي فيه تهتم الحكومات المحلية بالشئون الداخلية مثل هذا الحال بنسلفانيا [٢]. وولاية بنسلفانيا بها ١٢ مقاطعة تم تقسيمها على حدة ١٢ لجنة إبان الثورة ضد إنجلترا ، ومن أشهر اللجان مدينة فيلاديفيا التي كانت لجنتها الرئيسية ، حيث بها مركز الاتصال الرئيسي ، لذلك لجنة فيلاديفيا هي المركز الرئيسي ، والأول في المقاطعة ضد إنجلترا .

وبما أن حقوق الإنسان الأمريكي تحتم عليه الانتخاب بدلاً من الدستور ، ومن هذا القبيل ينتخب ستة من المنتخبين في لجان المشاورات لكل مقاطعة ، ويكون الدستور المنظم في مدينة فيلادفيا [٣].

هذه الاتفاقية التي تعد لها قاعدة منصوصة وافقت عليها من قبل الدستور ، لها الاستحسان أو الرفض من قبل الناس على العموم ، ومع الاستحسان الذي نال القبول من الناس وضع الدستور المختوم ، والموضوع في هذه الحالة ، ومع التشريع الرسمي يكون على الدوام إعادة الانتخابات في الدولة . من هنا فالدستور الذي يوضع مبدئياً على إعلان الحقوق ، وتحديد النظام العام ، والسلطات التي تملكها الحكومة من الجهات القضائية ، ومن وضع الانتخابات بالطريقة اللائقة ، ومن الناخبين والممثلين السياسيين ، ومن هنا فالجمعية العامة التي تقوم بالانتخابات الدستورية مدة انعقادها عام واحد [٤].

فالحكومة بوصفها حكومة قانونية يجب أن تعدل الدستور أو تخالفه وفقاً لمبادئ عامة، فإنه بات من الصعب أن تمنع الفوائد من وراء هذا الدستور ، وأن تتراكم الضرر من جراء

---

(1) Ibid. p, 152.

(2) Ibid. p, 153.

(3) Ibid. p, 153.

(4) Ibid. p, 155.

هذا ، فالتعديل أو إلغاء يتم من خلال استفتاء شعبي كبير على هذا الدستور كل سبعة أعوام .

وعليه فالدستور يتم تعديله من قبل الناس ، وليس من قبل الحكومة ؛ لأن الدستور ليس كتاب فقط بل قانون للدولة ، فلا تعيش بدونه أسرة ، فالدستور لكل عضو من أعضاء الحكومة يقوم بقراءته حتى يتسنى له الفصل في المسائل الأساسية ؛ ومن هنا ظهر أو ما عرف بالدستور الاتحادي للولايات المتحدة الأمريكية ، فقد وضع الكونجرس في سبتمبر ١٧٧٤ ومايو ١٧٧٥ أوضح أنه لا يتدخل في الشئون العامة التي من صلب اهتمامات الناس ، والذي يتعلق بهذه الشئون ، يقوم الكونجرس الأمريكي بطرح توصيات فقط تقبل أو لا تقبل ؛ ومن هنا فالكونجرس غير ملزم ، ومع هذا حسب وجهة نظر توماس بين هو أكثر الحكومات طاعة في أوروبا [١].

فالنظام التمثيلي ظهر في مجلس الكونجرس الأمريكي بعد إعلان الاستقلال الأمريكي، فاجتماع الحكومة الفيدرالية في عام ١٧٨١م هو أن تكون الشئون الداخلية من اختصاص الكونجرس ، لأنه يركز السلطات في يد الحكومة الاتحادية ، فقد حدد للكونجرس وللسلطات الأخرى ، اختصاصات كل على حدة ، وقد وافقت على ذلك الولايات المتحدة ، وفي الحالة التي تم شرحها ، افتقد على ما يعرف بالميثاق الاجتماعي بين الشعب وبين الحكومة ، فالدستور هو الاتفاق العام بين الناس وبعضها ، ومن هنا الاعتراف أن الحكومة طرف من العقد الاجتماعي ، تضحى الحكومة موجودة دون تأسيس لها ، لكن الميثاق الاجتماعي يفرض من الناس الضمان لهذه الحكومة . ويقول : الحكومة هي الثقة أو الائتمان ، وليست العقد الذي يتم بين الشعب وبينها ، فليست تجارة ؛ لأن الثقة هي الحقوق والواجبات [٢]. فالاتفاق : هو التعديل الدستوري المحلي لكل ولاية مثل بنسلفانيا ثم يعمل النواب على نشر هذه التعديلات المقترحة في الدستور .

فالدستور عامة يتم تغيير أو تعديله دون إحداث ضرر أدبي أو مادي ؛ لأن الإنسان لا يتعجل في إصدار مثل هذه الأمور الخطيرة بسبب المناقشة المستمرة ، وبسبب وجود الأحكام العامة ، فالتعديل الدستوري أو التغيير الدستوري ، هذا من حق الشعب صاحب الدفع لا الاستلام فالحكومة ليس من حقها فرض رأيها ، أو حتى أن يكون لها النصيب الكبير في ذلك فالدستور حسب وجهة نظر توماس هو الشعب في أمريكا ، وهو الأمة في فرنسا والاثنان على العموم ليسوا ملكاً للحكومة .

---

(1) Ibid. p, 155.

(2) Ibid, p. 156.

فالدستور : هو مجموعة من المبادئ يقرها الشعب ، وليس حق فيها للحكومة أن تغير أو تعدل بل تنفذ في كل ما هو مطلوب من القانون (١) ؛ لأن القـوة الدسـتورية هـي القـوة المحركة للحكومات ، وليست الحكومات هي المسيطرة عليهم ، ومن هنا تكون القوة السياسية تكون نتيجة طبيعية للقوة الشعبية .

بمعنى آخر الدستور هو : القانون الذي يتحكم في الحكومة مثل القانون ، هو الدستور الذي يحكم في الناس ، فقوة الدستور هي القوة المحركة للجمهور ، وهو المحـرك الأساسـي للسلطات داخل الدولة فهو يفعلها وينظمها .

ويهاجم توماس بين : إنجلترا في أن حكومتها في الأساس حكومة استبدادية قائمة على الغزو ، والدستور مجرد عملية دبلوماسية لتهدئة الأمور ، فالحكومة في الماجنا كارتا تنازلت بشكل رضائي عن سلطانها ، ولكن لا يعتبر هذا دستوراً ، فهو يعتبر إعادة للسيطرة ، لكن في حالة فرنسا الشعب يثور على الاستبداد ، ولم يكن الدستور بعد ذلك مطبق في عائلة ستيورات أو حتى في عائلة لانكاستر ، حيث أنهم حاولوا التجاوز عما قيدوا به من قبل الأمة ، وكل هذه محولات إرضائية للناس ، ومن نفس هذه الصورة ظهرت عائلة ستيورات ، وعائلة هـانوفر التي تؤكد على الجبرية ، وكانت لعبة ميثاق الحقوق لعبة سياسية الغرض منها تقسيم السلطات الحكومية بين الشعب ، وبين الدولة بشكل عشوائي ، ومن هذا المنطلق كان الانتخاب فيما بين أناس معينة دون ناس معينة .

فالحكومات الانتخابية لا تعرف الاستبداد ، ولا تعرف البرلمان المطلق ، بل تعـرف شيء واحد هو فكرة التمثيل السياسي الذي يعبر عن روح الدستور (٢).

مما يتكون الدستور ؟

يتم تكوين الدستور من قبل الشعب ، وهذا الحق يتم إما بالتعقل أو بالملايينة من قبـل الشعب في تكوين هذا الدستور ، ومن الممكن أن يتعرض للخطر بسهولة ، ولا يمكن التعرض للخطر لأمة ، ما دام اعترف لها الحق ، في تكوين الدسـاتير ، والدسـاتير فـي الولايـات الأمريكية لها نفس التكوين في توزيع السلطات بين الجهاز الحكومي في الدولـة ، فالنقطـة الأساسية في تكوين ألدستور هو اقل الوسائل التي تكون بها دستور سياسي ، فالحكومة هـي الجمعية العامة التي تعمل على تحقيق السلم ، والأمن لكي ينتج الإنسان ويتمتع بثمار جهـده فيها ، ويجب على الحكومة أن تحقق هذا .

---

(1) Ibid, p159.

(2) Ibid, p 161.

والسلطات المعروفة هي ثلاث سلطات : التشريعية والتنفيذية والقضائية ، ولكن يمكن القول : هما سلطتين تشريعية وتنفيذية ، التشريعية تشمل معها القضائية ، والتنفيذية بمفردها دون الحاجة إلى تحديدها ؛ لأن تنفيذ القوانين يدخل ضمن مهام السلطة التنفيذية ، التي تحترم خصوصية السلطة القضائية ؛ ولأن كل فرد ينشد من داخله أن تنفذ القوانين بشكل رسمي ، وظهر مثل هذا النوع من التنفيذ مع وجود القضاة والمحاكم في إنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية ، والهدف من القوة التنفيذية للقانون هو تحقيق العدالة في تطبيق المبادئ والأهداف التي من أجلها وضع القانون ؛ لأن القوانين الفاسدة من الصعب تنفيذها ، أما فيما يتعلق بالسلطة التشريعية ، فهي تعمل بالتمثيل السياسي في الولايات المتحدة من خلال مؤسستين ، أما في فرنسا فمن خلال مؤسسة واحدة ، فالبشر عرفوا على مدار التاريخ ما هي الحكومات الأفضل في نظرهم من إبان عصر الاستبداد حتى الآن (١).

وقد اعترض أناسٌ على وجود مؤسستين في السلطة التشريعية سيتناقضان مع بعضهما البعض ، إلا أنه من وجهة نظر توماس بين يفتح باب جديد للتشاور والمباحثات ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى تأخذ الأصوات كل على حدة رغم ذلك سنقع في تناقص كبير هو حكم الأقلية على حكم الأغلبية .

ومن جهة ثالثة الخلاف بين المؤسستين يؤكد على التناقض من تطبيق التمثيل السياسي، فالخطورة هنا تكمن في عدم استعمال الشيء بالشكل اللائق أو المناسب ، ولكنه مع المؤسسة الوحيدة يمكن الخوف من الاستبداد ، ولكن في وجود دستور يؤمن بقوة السلطان التشريعي تقل الحدة من الخوف من هذا الموضوع .

نفس اجتماعات البرلمان الإنجليزي في عهد الملك جورج الأول ، كانت الاجتماعات مطولة هو نفسه في اجتماعات المجالس التشريعية الأمريكية ، المراقبة في الدستور هي التي تحتم ذلك ، ولكن لعدم الرفض لنظام التمثيل السياسي الواحد ، ولعدم التناقض في الحالات التي احتقرت وجود مؤسستين في وقت واحد . (٢)

١- وجود التمثيل السياسي واحد .

٢- تقسيم التمثيل السياسي الواحد على عدة أقسام .

٣- ويتم المناقشة في هذا التمثيل السياسي عن طريق عدم الأخذ بالأصوات إلا في الحالة الذي يجتمع فيها المصوتون ؛ وأصل هذا الاقتراحات هو تغيير الممثلون السياسيون

---

(1) Ibid, p 167.

(2) Ibid. p, 169.

كل عام مع نهايته ، ففي العام الثاني يتغير الممثلين السياسيين ، وهكذا مع نهاية كل عام ، وعليه الفصل في التمثيل السياسي هو الفصل ذاته بين الحرية والعبودية ، والتي يمثل الحرية هو التمثيل السياسي ؛ لأن العبودية هي رمز الصراع الطبقي بين أبناء المجتمع الواحد ، فالجمعية الوطنية هي التي تمثل هذا الموضوع فيجب ألا تكون في يد أشخاص معينين أو في يد مجموعة تعمل على عشوائيتها مما يدمر ذلك التجمع الوطني ، فالموت أو المرض أو الغياب أو الرجوع مسائل غير مصيرية في تحكم الأمة، مثلما هو الحال في البرلمان الإنجليزي ، والمجلس الوطني الفرنسي [1]، فالمسائل المصيرية ليس لها أن ترمي تحت الأمور العشوائية ، فالحكومة لن تخلق الملك على أنه حاضر على الدوام جلسات المجالس الاستشارية على أنه أوز أو ذكر أوز ، فالولايات الأمريكية حسب وجهة نظر توماس بين وضعت نظام التمثيل السياسي لكي تبعد عن الإحراج الذي يسببه الملك في حالة عدم الحضور لأنه بذلك سيعمل على إيقاف موضوعات كثيرة .

السلطة التشريعية : من وجهة نظر توماس بين يجب ألا تكون في أيدي أفراد سواء كان رئيس أو ملك أو حاكم أو عضو ... إلخ ، حتى في هيئات يدفع لها راتب سنوي ، ومن هنا لا يصلح التطوع الذي يحدد أفراد معينة لكن الذي يصلح هو الانتخاب والمسئولية التي تقع على عاتق العضو .

فالفساد يدور حول الفرد الذي يعيش في أبهة العيش دون دفع ضرائب عامة ، ويكون محافظاً على النظام الملكي على حساب أشياء كثيرة ، المهم هو راحته ، وليس راحة المواطنين مما يوجد حاشية ملكية . ومن هنا سيكون هدف هذا النظام هو حماية الشر والفساد، وهذا يؤكده وجود حاشية سياسية الهدف منها أن تجعل لنفسها حصن سياسي فينشطر الشعوب والجماعات إلى جماعات متكتلة فاسدة . [2]

لذلك يشن توماس بين هجومه على الحكم الملكي في العالم ، ويقول : سيتوقف عن المسير لأنه يكون له عصابات تعمل على تقسيم الأسلاب والغنائم ، وهو لا يعمل على تكوين أنظمة سياسية سليمة ، وعليه فالدستور خلق لأجل رفض الحقوق الخاصة ، وكذلك عدم الاعتراف بالحكم الوراثي [3].

---

(1) Ibid. p, 169.
(2) Ibid. p, 173.
(3) Ibid. p, 172.

فدستور الحكومة الاتحادية في الولايات المتحدة الأمريكية يقر على أن الرئيس الأمريكي يجب أن يكون من مواطني البلدة ، وأن يكون فوق الخامسة والثلاثين من العمر ، وأن ينتخب لمدة أربعة سنوات ، ويقارن " توماس بين " بذلك ساخراً من النظام في إنجلترا حيث يقول : إنّ الشخص يبلغ من العمر ثمانية عشر عاماً وإنه أجنبي ، ومن الممكن أن تكون أصوله أجنبية ، أو متزوج من أجنبية ، وهذا من الممكن أن يكون حجرة عثرة في حرب أو سلام مع الدولة التي ينتمي إليها " [١].

وأنا أتفق مع توماس بين في ذلك ، كما أنه يقول : أسلوب الوصاية على العرش الهارب من هذا النظام لا يعفيه من سيطرة الزواج عليه بعد ذلك ، لأن الزواج دمر هولندا التي حكمت من قبل بروسيا ، ولن يكون الزواج تعديل وزاري في إنجلترا التي حالفها الحظ جغرافياً ، أن تكون دولة منعزلة عن القارة الأوروبية ، وعليه تكمن الخطورة حسب رأيه، فالرئاسة في الولايات المتحدة الأمريكية حتمت ذلك لكي يبعد الأجنبي عن السلطة التشريعية ، لكي لا يضمن ولاءه نحو البلد الأم ، وهذا ما يحدث في البرلمان وهو متأسف لذلك . [٢]

فالدستور الذي يوضع ، الهدف منه ، هو جعل القوى الوطنية حاكمة للبلاد ، فالأمة هي مصدر السلطات ، ولا تقبل بأي حال من الأحوال أن تكون قابلة أن يتعدى أحد على هذا الحق . فالهدف من الدستور ، كذلك أن يخدم الإنسان أمته دون الحصول على مقابل ، أما غير ذلك فهو حكم ملكي ، أو استبداد [٣].

ويقول : من الأشياء المميزة للولايات الأمريكية هو إظهار الولاء ، والذي يتم من خلال إعلانه بسعادة الأمة ، وليس كما هو الحال في فرنسا ، الذي يحلف بالقانون ، من الممكن أن يكون فاسداً ، أو يحلف بالملك ، فهذا القسم يؤكد على أن السعادة والأمن هما اللذان يؤكدان على أن الدستور من الممكن إصلاحه ، فالحكومة هي السلطة التنفيذية التي تمارس من خلالها الحقوق والملكيات في الوقت الذي فيه عدو الحرية يرفض هذا المبدأ . [٤]

وهو يؤكد بإصرار على إصلاح الدساتير في الولايات المتحدة الأمريكية ، وفرنسا يجب إصلاحها مع الوقت لكي تصل إلى المثالية مع تطور الزمن ، ومع تغيير الظروف ، فالنظام أفضل بكثير من الثورة والفوضى التي ستحدث بعد انهياره ، فمن هنا يجب الحفاظ

---

(1) Ibid. p, 173.

(2) Ibid. p, 173.

(3) Ibid. p, 174.

(4) Ibid. p. 175

على حقوق الإنسان ، والناس سوية لأن النظام الوراثي قتل هذا الحفاظ ، فالناس هربت منه ونفرته ، ومن هنا فالدستور السليم هو الذي يسن لنا كل هذا ، ودونه سيكون التمرد والفوضى الذي ستحقق مع قيام الأنظمة السياسية القديمة ، فالإنسان في هذا العصر لن يقبل بسلطة من ادعى أنه أفضل منه لأن الدستور كما يخشى على نيران الحرب الأهلية فهو يخشى في تدهور العلاقات السياسية بين الأطراف [1].

ومثل هذا المذهب يمكن أن يقال عنه ، بالمعنى الواسع أنه " لوكي " ، أولاً لأن توماس بين يؤكد أنّه لم يقرأ أبداً لوك ، وخاصة لأن مذهبه أقل أعداداً بما لا يقارن من مذهب هذا الأخير . لقد غرب عن بال توماس بين الصعوبات الخطيرة التي يتضمنها التمييز ، الضروري لكل نظرية العقد الاجتماعي ، بين حالة الطبيعة والحالة المدنية ، والواقع أن هذا التمييز يفقد لديه الكثير من دقته : إن جزءاً كبيراً من حقوق الحالة الطبيعية لم يحتفظ بها كما هي في الحالة الاجتماعية ، وإنما تعرض الحالة الطبيعية أيضاً كحالة شبه اجتماعية ، طالما كان قوياً لدى البشر الجاذب للحياة الاجتماعية . إن الحالة الطبيعية مع توماس بين ، تكف كلياً عن أن تكون كما كانت عليه في نظر منظريها الأوائل ، هوبز ، ولوك ، أي حالة حرب حقيقية أو محتملة ، إن حالة الطبيعة والحالة المدنية تتجهان لأن تتبادلا وتمزجا صفاتهما . إن نظرية العقد بعد أن انقصت في صعوباتها الفلسفية ، تعطي لبين نتائجها التي يمكن تعبئتها فوراً من أجل العمل .

إن ما يأخذه توماس بين إذن من لوك أو من اللوكية ، إنما هو أن الحكومة لا تكون شرعية إلا إذا تأسست على الإرادة الشعبية ، أي إذا كانت تمثيلية ، والحكومة ستكون أفضل تمثيلاً كلما كان التمثيل أكثر مساواة ، وباختصار : فإن حقوق الشعب وسعادته لن تكون مؤمنة إلا إذا جمعت الجمعية التشريعية وعبرت عن أماني أوسع جسم انتخابي ممكن ، كما تفعل ذلك الجمعية الوطنية الفرنسية . [2]

وقلما يهتم توماس بين بالتنظيم الفعلي للسلطات ، إن المثال الأمريكي يبرهن على ذلك حيث يمكن ترك التنظيم لحكمة الشعب لمستنير ، وخلافاً للوك ، يمر سريعاً على مشكلة السلطة التنفيذية ، وهذا التعبير نفسه غير مستحب بالنسبة له . إن لميزة الخصوصية التي تعطي لهذه السلطة هي في نظره الذريعة لكل الاغتصابات الملكية . وفي الحقيقة فإنه يعاني

---

[1] Ibid, p 177-176.

[2] انظر : فرنسوا شاتليه ، وآخرون : معجم المؤلفات السياسية ، ترجمة محمد عرب صاصيلا ، الطبعة الأولى ، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٩٧ ، ص ٣٠٢ .

من مشقة في إدراك وظيفتها الشرعية ، إن الحكم هو بالذات إعداد القوانين ، أما تنفيذها فأمر تضمنه السلطة القضائية ، إن الصكوك التي لا يمكن أن تدرج تحت اسم القانون ، والتي كانت أهميتها من أجل خلاص الشعب تبرر في أنظار لوك الميزة الواسعة للسلطة التنفيذية ، تحتفي من المشهد السياسي كما تأمله توماس بين أو عدله ، إن المركز التنفيذي تقريباً للحكومة يجب أن يكمن في الجمعية التمثيلية .

وقلما يخشى توماس بين في الوقت الذي يرفض فيه أن يعترف للسلطة التنفيذية بدور خاص ، ولنفس الأسباب ، من أن يحتكر الجسم التشريعي لنفسه قوة كبيرة جداً ، إن السلطة التشريعية مركزة جيداً في الجسم التمثيلي ، ولكن لأنها شرعية بالضبط ، فإنها لا يمكن أن تكون خطيرة [1].

---

[1] فرنسوا شاتليه ، وآخرون : معجم المؤلفات السياسية ، ص ٣٠٢ ، ٣٠٣ .

الباب الثالث

حقوق الإنسان وعلاقتها بالعقد الاجتماعي

في الفكرين الإسلامي والغربي

تمهيد :

كتبت العديد من الدراسات حول موضوع " حقوق الإنسان " وتناولته بالبحث والتفصيل ، إلا أننا نوردها هنا عرضاً نظرياً لمراحل حقوق الإنسان في العصور المختلفة ، كذلك حقوق الإنسان في الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، وهو موضوع قديم ، وليس وليد العصر الحديث ، فهو يشكل جزءًا لا يتجزأ من تاريخ البشرية ، وتأثر سلباً وإيجاباً بالظروف الزمانية والمكانية لتلك المجتمعات ، كما أنه ارتبط بالشرائع السماوية ، وآخرها الشرع الإسلامي ، الذي جاء لتعيين الحقوق ، وليفرض قدسيتها، بإرادة المولى ﷻ .

فالإسلام هو أول من قرر المبادئ الخاصة بحقوق الإنسان في أكمل وأوسع نطاق ، والمبادئ التي نشرها الدين الإسلامي وصدرها إلى الناس كافة يُعاد تصديرها إلينا على أنها كشف غربي ما عرفناه أو عشنا به .

وليس صحيحاً ما يُقال إنّ عهد الإنسان بالشرائع التي بلورت حقوق الإنسانية مقننة لها، ومحدودة لأبعادها ، قد بدأ بالثورة الفرنسية التي بدأت أحداثها ١٧٨٩م ، فعلي إثر هذه الثورة وضعت وثيقة حقوق الإنسان الطبيعية ، مثل حقه في الحرية والأمن ، كما تنص على سيادة الشعب مصدر السلطات ، وعلى سيادة القانون ، وعلى المساواة بين جميع المواطنين أمام الشرائع والقوانين .

ويستخدم اصطلاح " حقوق الإنسان " للإشارة إلى تلك المطالب التي يتعين الوفاء بها لجميع الأفراد ، ودونما أي تمييز بينهم سواء بسبب النوع أو الجنس أو اللون أو العقيدة أو الأصل ، أو لأي سبب آخر ، ويجب أن يكفل للأفراد جميعاً التمتع بهذه الحقوق أو المطالب بحكم كونهم بشراً ، وباعتبار أن وجودهم بهذه الصفة لا يتحقق إلا بذلك [1].

ويشير مصدر مصطلح " حقوق الإنسان " إلى مصدر ما : إما الإنسانية أو الطبيعة البشرية أو كونه شخصاً أو بشراً ، فالحقوق القانونية مصدرها القانون ، وتنشأ الحقوق التعاقدية من العقود ، وهكذا فإن حقوق الإنسان لها مصدر إما الإنسانية أو الطبيعة البشرية [2].

---

(1) انظر : د. هاني سليمان الطعيمات : حقوق الإنسان وحرياته الأساسية ، دار الشروق للنشر والتوزيع ، الأردن ، ٢٠٠١م ، ص ٣٦ ؛ سعاد محمد الصباح : حقوق الإنسان في العالم المعاصر ، دار سعاد الصباح للنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٧م ، ص ٤٦ .

(2) جاك دونللي : حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق ، ترجمة : علي عثمان ، مراجعة : د. محمد نور فرحات ، المكتبة الأكاديمية ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٨م ، ص ٢٩ .

وهناك ارتباطٌ وثيقٌ بين تطوير أفكار حقوق الإنسان ونظرية العقد الاجتماعي ، ففي التفسيرات المبنية على نظرية العقد الاجتماعي تعد الشرعية هي دالة الشخص ، صاحب السيادة ، فيما عدا عند هوبز الذي هو الاستثناء الذي يثبت القاعدة ، الذي يقابل التزاماته في العقد ، وأن هذه الالتزامات يمكن أن تلخص ، إلى حد ما ، على أنها تكفل النفاذ القانوني للحقوق الطبيعية للمواطنين .

فوثيقة حقوق الإنسان استهوت كثيراً من الشعوب ، فهي تمثل بداية التاريخ الأوروبي لحقوق الإنسان ، وأن ما نصت عليه من حريات وما شرعته من عدالة ومساواة ، قد عبر إلى أوروبا على أضواء الثقافة الإسلامية في العصور الوسطى . يقول المفكر الإسلامي محمد الغزالي : ... " وزعم الفرنسيون أن هذه الاتجاهات جميعاً كانت وليدة ثورتهم ... والحق أن الإسلام هو أول من قرر المبادئ الخاصة بحقوق الإنسان في أكمل صورة ، وأوسع نطاق ، وأنَّ الأمم الإسلامية في عهد الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده ، كانت أسبق الأمم في السير عليها ، وأنا لا أكتفي بإثبات أن الإسلام من الناحية التاريخية سبق سبقاً بعيداً ، بل أريد أن أقول ما هو أصرح من ذلك : ... إن هذه الحركات التي قلمت أظافر الكهنة ، وأبطلت صكوك الغفران ، وهذبت تقاليد الرهبنة ، وكسرت احتكار التفاسير الإنجيلية ، وألزمت رجال الدين أن يرفعوا وصايتهم عن نشاط العقل الإنساني ، إن هذه الحريات لم تعرفها أوروبا إلا على أضواء الثقافة الإسلامية في العصور الوسطى ، وضميمة أخرى إلى هذا الفصل ؛ إن ما حفل به الإسلام من حريات ، وما شرعه من عدالة ومساواة ، وما ضمنه للجماهير من كرامة، لم يكن يدرس في عواصم الأمم الإسلامية وحدها ، لقد عبر إلى أوروبا مع شتى الثقافات الأخرى ، وظل يحرك الحياة الأوروبية حتى انفجرت في ثورات التحرر تهتف بمبادئ ما كانت معروفة في أرضها خلال القرون الماضية " (١).

إن مصدر حقوق الإنسان هي الطبيعة الأخلاقية للإنسان ، والتي ترتبط بشكل هش بالطبيعة البشرية التي تقدم لها الحاجات المحددة علمياً تعريفاً ، فهناك ضرورة لحقوق الإنسان، ليس من أجل الحياة ، وإنما من أجل حياة كريمة ؛ وكما صاغتها العهود الدولية ، وتشكل انتهاكات حقوق الإنسان حرماناً للشخص من إنسانيته فهي لا تمنع بالضرورة الشخص من تلبية احتياجاته ، إننا بحاجة إلى حقوق الإنسان ليس لمقتضيات الصحة ، وإنما من أجل تلك الأشياء الضرورية للحياة الكريمة ، من أجل حياة جديرة بالإنسان ؛ أي حياة لا يمكن التمتع بها بدون هذه الحقوق (٢).

---

(١) د. هاني سليمان الطعيمات : حقوق الإنسان وحرياته الأساسية ، ص ٣٧ .

(٢) جاك دونللي : حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق ، ص ٢٩ .

وتتطلب حقوق الإنسان نوعية معينة من المؤسسات والممارسات لتحقيق النظرة الأخلاقية أساس الإمكانية البشرية ، بالتحديد إعمال وحماية هذه الحقوق .

إن حقوق الإنسان هي ممارسة اجتماعية تهدف لتحقيق نظرة معينة للكرامة والإمكانية الإنسانية من خلال مؤسسات الحقوق الأساسية ، وعندما تؤدي دعاوى حقوق الإنسان إلى تحقيق ممارسة قانونية وسياسية حسب مطالبها فإنها بذلك قد خلقت نوع الشخص المفترض في هذه النظرة الأخلاقية .

وبالتالي هناك تفاعل إيجابي بين النظرة الأخلاقية والواقع السياسي وتفاعل إيجابي بين الفرد والمجتمع " خاصة الدولة " التي تشكل الآخر من خلال ممارسة حقوق الإنسان ، إنّ الطبيعة البشرية والحقوق التي تقوم عليها ، تحدد حدود ومتطلبات فعل الدولة ، غير أن الدولة والمجتمع ، توجههما حقوق الإنسان ، يلعبان دوراً رئيسياً في خلق أو تحقيق تلك الطبيعة .

وعليه فالطبيعة البشرية هي مشروع اجتماعي بقدر ما هي واقع ، وكما تنبثق طبيعة أو شخصية الفرد من عدد واسع من الإمكانيات المعطاة من خلال التفاعل بين الموهبة الطبيعية والفعل الفردي والمؤسسات الاجتماعية ، كذلك تخلق الأنواع من خلال " آلية المجتمع" طبيعتها الضرورية من ذاتها ، وتحدد حقوق الإنسان بنية الممارسات الاجتماعية لتحقيق واقع محدد للإمكانية البشرية .

نقول " حقوق الإنسان " انسجاماً مع مثل أعلى طوباوي ، والممارسة الواقعية لتطبيق هذا المثل الأعلى " عامل الشخص كإنسان وستجد أمامك إنساناً " إن هذا التعامل مع شخص كإنسان ، وتمضي في تعداد قائمة بحقوق الإنسان ، التي تضع الإطار الذي يجب على الحكومة الشرعية أن تعمل في داخله [1].

وقد تطورت وتوسعت قائمة حقوق الإنسان ، وسوف تستمر في التطور والتوسع استجابة إلى عوامل مثل : تغير الأفكار عن الكرامة الإنسانية ، وصعود قوى سياسية جديدة ، والتغيرات التقنية والأساليب الجديدة للقمع ، وحتى النجاحات المتحققة في الماضي على صعيد حقوق الإنسان ، التي سمحت بنقل الانتباه والموارد إلى التهديدات التي كانت في السابق غير معروفة أو عولجت بشكلٍ غير كافٍ . إن هذا التطور بالتحديد واضح في انبثاق الحقوق الاقتصادية والاجتماعية .

وبرغم أن قائمة جون لوك المختصرة حول الحياة والحرية والأملاك قد وسعت على يد جيفرسون لتشمل الحياة والحرية والبحث عن السعادة ، فإنه فقط ومع صعود الطبقة العاملة

---

[1] المرجع السابق ، ص ٣٠ ، ٣١ .

كقوة سياسية جديدة بدأت تبرز فكرة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية وتشق طريقها [1].

ولكن علينا أن نقول إنَّ حقوق الإنسان مرت بمراحل ، ولم تكن دفعة واحدة حقوق الإنسان في المجتمعات القديمة .

من الصعب على الباحث تلمس معالم حقوق الإنسان في المجتمعات البدائية التي تمثلت تاريخياً بظهور القرية ثم المدينة ، وان هذه المجتمعات عاشت منعزلة عن العالم المتحضر ، وقد ذهب بعض الباحثين في تصورهم الحياة البشرية الأولى إلى حد القول بوحشية الإنسان الأول ، وشيوعية الجنس التامة في العلاقة بين الرجل والمرأة وشيوعية ملكية وسائل الإنتاج ، وأنَّ الإنسان البدائي كان يعيش حسب ما تمليه عليه غرائزه مشبعاً رغباته في جو من الحرية التي تقارب الانفلات من أي قانون [2].

وذهب البعض إلى أن حقوق البشر في المجتمع الفطري أقل منها في حالة المدينة ، وأن ذلك الفرد كان يعيش في نطاق العشيرة أو القبيلة ، والتي تعد مسئولة عن أفعال أبنائها ، فإذا وقعت جريمة ما فإنها لا تنسب إلى أي فرد ، بل هي أمر يشترك فيه أفراد الجماعة ، وأن العشيرة محكومة بعادات لا تقل في صرامتها واستحالة الخروج عنها عن أي قانون [3] ، ورغم ذلك من الصعب أو من الخطأ تصور الإنسان في المجتمعات البدائية يعيش حسب غرائزه مشبعاً رغباته في جوٍ من الانفلات من أي قانون ؛ لأن البشرية لم تخلق في الأرض كما مهملاً تعيش حياة الفوضى ، تتخبط آلاف السنين حتى تصل إلى ما عرف بعصر المدينة، بل عن المجتمع البشري الأول قد سار لفترة طويلة محفوظاً بالعناية الإلهية والرعاية الربانية، فقد قال الله تعالى : ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلا خَلا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾ [سورة فاطر - الآية : ٢٤] ، وقال : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ [سورة الإسراء - الآية : ١٥] ، وأيضاً هذا أمر لا يمكن إنكاره بأن نتصور المجتمعات كما تصورها علماء الاجتماع والتاريخ ، ولكن ليس في المجتمع البشري الأول ، وعندما ينحرف المجتمع البشري ، ويسير بعيداً عن هدى السماء ، وعن استعمال ما حباه الله من نعمة العقل والتفكير والعلم ، فإنه يأخذ في الانحطاط ، وهذا هو السبب الرئيسي لوجود مجتمعات بشرية على تلك الصورة المظلمة في العصور المختلفة [4].

---

(1) المرجع السابق ، ص ٣٨ ، ٣٩ .

(2) عبد السلام العبادي : الملكية في الشريعة الإسلامية ، مكتبة الأقصى ، الطبعة الأولى ، عمان ، ١٩٩٧م ، ص ٤٥ ، ٤٦ .

(3) عبد الهادي عباس : حقوق الإنسان ، دار الفاضل ، دمشق ، ١٩٩٥م ، الجزء الأول ، ص ٣٦ ، ٣٧ .

(4) د. عبد السلام العبادي : الملكية في الشريعة الإسلامية ، ص ٦٥ .

فحق الحياة ثابت لبني آدم ولكل نفس بعدهما ، وإن قتل هذه النفس في غير قصاص ، وفي غير دفع فساد في الأرض يعدل قتل الناس جميعاً . ثم إن كل أسرة من الأسر التي صارت تتكتل على نفسها وتعيش عيشة مشتركة متعاونة كان ، تجد نفسها أمام حاجات دائمة التولد من لوازم الغذاء والكساء والمأوى ، وتلك الحاجات تدفع بالإنسان ، والذي هو مدني بطبعه ، إلى التماس وفائها مما في أحضان الطبيعة أو مما في حيازة الآخرين ؛ لأنه لا يستطيع أن يوفي نفسه كل حاجات الحياة ، والاحتياج إلى ما في حيازة الآخرين قد يوجد تصادماً وتظالماً بين الناس واعتداء على حرية كل واحد فيما يملك ، فكان لابد من وضع نظام بجانب الحاجات كي لا تطغى حاجة إنسان على حاجة غيره ، ولا تصطدم حريته بحرية سواه ، وليس هذا النظام الذي احتاجت إليه الجماعات البشرية سوى فكرة الحق الذي يضع حداً يحجز بين حاجات الناس أن تلتهم إحداها الأخرى ، ويحول بين حريات الأفراد أن تتصادم .

ومن هنا نشأ حق الإنسان على أخيه الإنسان ، وتواردت آراء البشر أجمعين على الإقرار بفكرة الحق ، وقد ازداد الشعور بمعنى الحق على مر العصور بنمو الإدراك الاجتماعي وبتوسع الحياة المدنية (1).

---

(1) أ. مصطفى الزرقاء : المدخل إلى الفقه الإسلامي ، دار الفكر ، الطبعة السادسة ، بدون تاريخ ، الجزء الثالث ، ص ٧ ، ٨ ؛ د. أحمد فهمي أبوسنة : النظريات العامة للمعاملات في الشريعة الإسلامية ، طبعة دار التأليف بمصر ، سنة ١٩٦٤م ، ص ٤٥ .

الفصل الأول

حقـوق الإنسـان وعلاقتها بالعقد الاجتماعي

حقوق الإنسان في الحضارة اليونانية :

من أبرز المفكرين اليونانيين الذين اهتموا بالسياسة وحقوق الإنسان : صولون وبركليس .

فصولون ، شاعر حكيم من حكماء اليونان السبعة عاش ما بين القرنين السادس والسابع قبل الميلاد ، وهو سياسي لامع ، انتخبه أهل أثينا حاكماً لها فقام بإصلاحات تشريعية حيث أصدر قانون عُرف باسم " قانون صولون " عام ٥٩٤ ق.م ومن أبرز ما جاء في هذا القانون : إلغاء استرقاق المدين المعسر ، ووضع نظام للتركات بموجبه أعطت المرأة بعض الحقوق الإرثية ، وألغيت بموجبه قاعدة حصر الإرث في الابن الأكبر ، وأحل محلها قاعدة تقسيم التركة ، إلا أن هذا القانون أبقى نظام الطبقات السائدة في المجتمع ، وحرم طبقة الرقيق من المشاركة السياسية (١).

أما بركليس صاحب العهد الذهبي ، فقد عاش (٤٩٩ – ٤٢٥) ق.م ، وهو واضع ما أسماه بالنظام الديموقراطي ، حيث دعا إلى أن يحكم الشعب نفسه ، وإلى أن يعيش جميع المواطنين متساوين ، لهم نفس الحقوق سواء أكانوا فقراء أم أغنياء ، غير أن ديموقراطية بركليس أبقت العبيد خارج نطاق الحرية والمساواة (٢).

إلا أن الحضارة اليونانية بشكلٍ عام لم تدرك أن للإنسان كياناً ذاتياً ، وأنه يمتلك حقوقاً يتوجب احترامها وحمايتها ، والحقوق التي أعطيت له كانت تابعة لمركزه في الجماعة؛ أي اعتباره عضواً في الجماعة لا بصفته الشخصية ، حيث نجد فكرة إخضاع الفرد للدولة ، على اعتبار أنه ناقص بطبيعته ، وعاجز عن أن يستقل بنفسه ؛ لذلك من الضروري أن تقوم الدولة باستيعاب حياته ونشاطه ، وإذا ما نظرنا اجتماعياً لتلك الحضارة نجدها تقسم المجتمع إلى أربع طبقات :

- طبقة الأشراف ومنهم الحكام والقضاة والكهنة .
- طبقة أصحاب المهن .
- طبقة الفلاحين والفقراء .
- طبقة الأرقاء .

ولم يكتفِ الأشراف من استرقاق الفلاحين عند عجزهم عن دفع ديونهم ، بل وصل

(١) د. صبحي المحمصاني : أركان حقوق الإنسان ، دار العلم للملايين ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص ٢١ .

(٢) د. منصور العواملة : حقوق وواجبات الإنسان العامة ، ١٩٩٣م ، ص ١١٥ .

بهم الأمر إلى إلغاء حريتهم ، ومنهم أرسطو الذي وجد مبررات للرق ، واعتبره أمراً طبيعياً مألوفاً يعود بالنفع على المجتمع ، ويمكن المواطنين من الانصراف لمهام السياسة والفنون والفلسفة ، ويغنيهم عن الأعمال اليدوية ، وأيضاً كان الفرد يخضع لعادات وتقاليد لا تقيم للإنسان أي وزن ، حيث كان للأب ولاية مطلقة على أولاده ، فبإمكانه أن يقتلهم أو أن يبيعهم كرقيق ، أو أن يتخلى عنهم ، وهو ما كان يحدث في الأسرة الفقيرة ، أما سياسياً كانت السلطة في يد مجموع المواطنين ، الذين من حقهم المساواة والتعبير عن آرائهم السياسية ، ولكن لا يعترف لهم بحقوق من قبل الجماعة ، ومن ثم كانت الحرية السياسية عند اليونان لفئة معينة ، ومقصورة على الاشتراك في شئون المدينة ، دون أن يكون للأفراد الحرية في المدينة الحديثة، مثل الحرية الشخصية وحرية التملك ، وحرية العقيدة ، وحرية المسكن [1].

حقوق الإنسان في الحضارة الرومانية :

عمرت الحضارة الرومانية أربعة عشر قرناً ، من تأسيس مدينة روما في القرن الثامن قبل الميلاد إلى القرن السادس بعده ، وخلال هذه الفترة لم تكن حقوق الإنسان وحرياته ثابتاً فقد عرفت روما نظام الطبقات ، وكانت الطبقة العليا هي التي لها حقوق المواطنة ، أما الباقون فكانوا من العبيد ، ومن الفقراء الذين حرموا من الحريات والحقوق السياسية ، والذين أخضعوا إلى الرق والعبودية لعجزهم عن الوفاء بديونهم ، وكان للعائلة رئيس يمتلك سلطة مطلقة على أفرادها ، وهو الزوج ، فالزوجة كانت ملكاً لزوجها ، والأطفال محلاً للرهان والبيع من قبل آبائهم [2]، وهي كثيرة الشبه باليونان ، وهذه الحضارة توصف بأنها حضارة عسكرية وحضارة قانون ، فهي عسكرية لتوسعها بالقوة مع مرور الزمن وتعدد ولاياتها ، وتعدد الشعوب التي وقعت تحت سيطرتها رافق ذلك التمييز بين المواطن الروماني وبين غيره من رعايا الإمبراطورية حيث كان يخضع كل منهم لقانون خاص به ، الأمر الذي يتنافى مع مبدأ المساواة أمام القانون .

وقد وضع الإمبراطور عام ٢١٢م حداً لهذا التمييز ، بنشر مرسوم منح بموجبه رعايا الإمبراطورية كافة صفة المواطنين الرومانية وأخضعهم لقانون ، فنشأ قانون الشعوب المستند إلى جميع الأعراف وقواعد العدالة والمرتكز على فكرة القانون الطبيعي ، هذه الفكرة التي كان المفكر الروماني " شيشرون " أول من أبرز معانيها ، حيث دعا إلى إزالة الفوارق التي تتعلق باللغة أو العقيدة أو العرق أو الثورة .

---

[1] انظر : محمد سعيد المجذوب : الحريات العامة وحقوق الإنسان ، طبعة جروس برس ، طرابلس ، لبنان ، بدون تاريخ ، ص ١٧ ، ١٨ .

[2] د. غازي صباريني : الوجيز في حقوق الإنسان وحرياته الأساسية ، دار الثقافة ، ١٩٨٧ م ، ص ١٣ ، ١٤ .

أما من حيث كونها حضارة قانون ، وذلك راجع لتعدد مصادر التشريع فيها ، والتي منها إلى جانب العرف والعادة القوانين الصادرة عن الدولة ، واجتهاد القضاة ودراسات الفقهاء ، فالقوانين كانت تصدر حسب عصور الرومان عن الملك ، أو عن مجلس الشيوخ ، أو مجالس الشعب ، أو عن الإمبراطور ، وهذه المصادر دونت في مصنفات ستة ، ثم جمعت باسم " جامع الحقوق المدنية " ، وقد تأثرت معظم القوانين الأوروبية الحديثة بالتشريع الروماني ، واتخذته أساساً لها .

ومن أشهر القوانين التي صدرت وكان لها على مسيرة حقوق الإنسان ، ما سمي بقانون الألواح الاثنى عشر ، ففي منتصف القرن الخامس قبل الميلاد ، ، وعلى إثر ثورة الفقراء وعامة الناس على طبقة الأشراف ، قام مجلس الشيوخ بتعيين لجنة كلفت بوضع نواة لكل تشريع روماني لاحق ، فقامت هذه اللجنة وخلال سنتين بجمع العادات الرومانية في ذلك الوقت ، ثم نقشت ما جمعته على اثنى عشر لوحاً نحاسياً ، وقد أقرَّ هذا القانون المساواة في الحقوق بين طبقات الشعب الروماني ، فأزال بعض الفروق بين الفقراء والأغنياء ، وبحث في حق الملكية ، وفي مسائل الأحوال الشخصية ، غير أنه كان قاسياً في بعض أحكامه حيث أجاز بيع الأب لأولاده واسترقاق المدين الذي يعجز عن دفع ديونه [(١)].

والمسيحيون الأوائل كانوا بحكم القانون الروماني برابرة ؛ أي ليس لهم حقوق المواطنين فهم رعايا من الدرجة الثانية ، وعندما تحولت روما إلى المسيحية باعتناق الإمبراطور الروماني " قسطنطنين " الديانة المسيحية في بداية القرن الرابع الميلادي ، أصبح للمسيحيين مركز مساوٍ لمركز لوثنيين الرومان ، وفي عام ٣١٩م جعل الإمبراطور الروماني " تيودرز " المسيحية الدين الرسمي للدولة ، ولكن تأثير هذا الدين على مسيرة حقوق الإنسان في الإمبراطورية كان محدوداً ، وربما راجع إلى الكنائس الرسمية لم تكن تدعم حقوق الإنسان ، فالعبودية لم تلغ ، والتقسيم الطبقي بقى قائماً ؛ أي أن المساواة بين الناس على الأرض بقيت محدودة وغريبة عن رجال الكنيسة ، وحتى حرية الرأي لم يعرفها رجال الكنائس ، حيث منعوا الناس من الإبداء بأرائهم ، بل كانت الكنيسة تحاسب الناس على الآراء المخالفة لها ، هذا فضلاً على أن السلطات الرومانية – من جانبها – أخذت تسن القوانين الصارمة للضرب على أيدي المارقين الوثنيين ، وهم الذين لا يعتنقون ما تراه السلطة الدينية ، وقررت الحكم بالنفي على كل من يجرؤ على أن يناقش أو يؤكد خلاف ما تقرره السلطات الدينية ، كما حظرت على اليهود الزواج من المسيحيات ، وفتح معابد جديدة لهم ، مع أنها أعطتهم حق مزاولة عباداتهم ، كما حظرت عليهم أيضاً تهويد أي مسيحي ، ومن يخالف يعاقب بالإعدام [(٢)].

---

(١) د. صبحي المحمصاني : أركان حقوق الإنسان ، ص ٢١ – ٢٤ .

(٢) د. عبد الهادي عباس : حقوق الإنسان ، ص ١٠٥ – ١١٥ .

حقوق الإنسان في الحضارة المصرية :

تعد الحضارة المصرية من أعرق الحضارات القديمة ، وقد تعرضت مصر للعديد من أنواع الحكم من الدول التي قامت بالسيطرة عليها باختلاف الزمان والمعتقدات ، عاشت مصر خلالها مع العدل تارة ، وعانت من الظلم والاستبداد مرات، فقد خضعت مصر للحكام الفراعنة ، والهكسوس ، والرومان ، حتى فتحها المسلمون في عهد الخليفة الثاني " عمر بن الخطاب " ﷺ .

فالحكم بدأ فيها ملكياً يقوم على فكرة ألوهية الملك ، الذي يُلقب بالفرعون ويُعبد سيد الأرض ومن عليها ، فلم يكن من حق الشعب أن يُشارك بأي حالٍ من الأحوال في إدارة شئون الحكم ، وإنما على جميع أفراد الشعب السمع والطاعة ، ولم يكن التسلط حكراً على الفرعون وحده ، وإنما كان يشاركه في استدلال الشعب الحاشية " الملأ " وهم كل المقربين منه ، فالملأ يحرضون فرعون ، وهو ليس في حاجة إلى هذا التحريض ، قال سبحانه وتعالى واصفاً هذا التحريض : ﴿وَقَالَ الْمَلأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَىَ وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَاءهُمْ وَنَسْتَحْيِـي نِسَاءهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾.[سورة الأعراف الآية : ١٢٧] .

هذا فضلاً في عهد الهكسوس ينقسم الشعب إلى ثلاثة أقسام ؛ طبقة الحكام " الملأ " ، وطبقة الفقراء من أصحاب الحرف والزرّاع ، ثم طبقة الرقيق ، وقد عامل الهكسوس المصريين بالعنف والقسوة ، وهذا لم يكن حالهم أفضل في عهد البطالمة ، عندما خضعت مصر لحكم اليونان ، عندما دخلها الإسكندر المقدوني ، فقد أقاموا حكمهم على أساس التفرقة العنصرية ، حيث اعتبروا أنفسهم الجنس الممتاز ، وفرضوا على المصريين أعمال السخرة في الأرض ، وحرموا من حق تملك الأراضي الزراعية ، واقتصرت صلتهم بها عند حد زراعتها لحساب المغتصبين لها من الإغريق ، ودولة في مثل هذه الظروف ، يمكن المرء أن يتصور حال حقوق الإنسان المصري ، وحرياته الشخصية ، الأمر الذي دعا المصريين بالقيام بالعديد من الثورات ، إلى أن انتهى حكم الظلم إلى بلادهم عام ٣١ ق.م [(١)]. وظلت مصر أيضاً تعاني حتى في عهد الاحتلال الروماني حتى فتحها المسلمون .

حقوق الإنسان في بلاد الرافدين :

حقوق الإنسان ووجباته العامة لم تكن مجهولة لدى الأقوام العربية المتحضرة التي سكنت بلاد العراق ، فالحرية والمساواة كانت من الأفكار الأساسية التي جسدت في العديد من القوانين وأحكام المحاكم ومنها :

---

(١) د. عبد الهادي عباس : حقوق الإنسان ، ص ١٥٠ .

قانون حمورابي :

ويُعرف حمورابي بنفسه في مقدمة قانونه أنَّ : اسمه " حمورابي " ، يعني الأمير الذي يخاف الله ، وأن السماء نادته من أجل الشعب ورضائه ، وأنه يقيم العدل الذي في الأرض ، ويقلع جذور الشر والأشرار ، حتى لا يضطهد القوي الضعيف (1).

وقد نوَّه هذا القانون باحترام بعض الحقوق الأساسية ، وخصوصاً حرمة الملكية الفردية ، ويستدل من بعض نصوصه أنه اعتمد في المحاكمات قاعدة " الأصل براءة الذمة " فجاء فيه : أنه إذا ادَّعى أحد على آخر بجريمة حكمها الإعدام ، ثم لم يتمكن من إثبات ادعائه، فيحكم عليه هو بالإعدام (2).

قانون أشنون :

تم اكتشافه سنة ١٩٤٥م ، ونشرت ترجمته سنة ١٩٨٤م ، وهو قانون فيه التفرقة بين الرقيق الأجنبي والرقيق البابلي ، حيث كان رق البابلي مؤقت ، وهو أشبه ما يكون بالعقوبة ، أما الرق الأجنبي فهو دائم ، إلا إذا أعتقه سيده ، وأن الناس في بابل متساوون لا فرق بينهم ، وأنَّ الطبقات المشار إليها بين الأحرار وأنصاف الأحرار والعبيد ناجمة عن التفرقة بين البابلي والأجنبي (3).

حكم محكمة نفر في المدينة السومرية ، في قضية زوجة قتلت زوجها من قبل ثلاثة رجال ، فاحتفظت بسر القتل ، ولم تخبر السلطات في ذلك ؛ وهي بهذا تكون قد تسترت على المجرمين ، وعندما علم الملك بخبر الجريمة وتستر الزوجة عليها ، أحال القضية إلى محكمة للفصل فيها ، وعندما بدأت المحاكمة أفاد القضاة أن الجريمة لا تقتصر على القتلة الثلاث ، وإنما تشمل الزوجة لكتمانها الخبر ، فاعتبروها شريكة في الجريمة ، فتصدى لهذا الرأي اثنان في القضاة ، وقالا : إن التكتم لا يعتبر أثراً هاماً في الجريمة ، فلا تجور مقاضاتها بالجريمة كشريكة ، فحكمت المحكمة ببراءة المرأة من الاشتراك بالجريمة (4)، ولقد عُثر على محضر هذه القضية سنة ١٩٥٠م ، في تنقيبات لبعثة الأمريكية في مدينة " نفر " ، وأجريت مقارنة بين هذا الحكم السومري ، وما يمكن أن تحكم به المحاكم في وقتنا الحاضر ، فأرسلوا ترجمة الوثيقة إلى عميد كلية الحقوق في جامعة بنسلفانيا آنذاك ، فأجاب بأن المحكمة المعاصرة ستحكم بنفس الحكم ، ففي هذه الوثيقة دليل على حماية حياة الإنسان ، وعلى الواجبات الملقاة على عاتق المواطن ، والأخذ بالتدابير اللاحقة على ارتكاب الجريمة ، وعدم التفريط بالحق العام بمتابعة المتهمين بارتكاب الجريمة ، وفيها دليل على تعدد القضاة في هيئة المحكمة ، وعلى نظام المحلفين ، وعلى حق الدفاع عن المتهم (5).

---

(1) المرجع السابق ، ص٥٥ ، ٥٦ .

(2) د. صبحي المحمصاني : أركان حقوق الإنسان ، ص ١٩ ، ٢٠ .

(3) د. منصور العواملة : حقوق وواجبات الإنسان العامة ، ص ٨٤ ، ٨٥ .

(4) د. عبد الهادي عباس : حقوق الإنسان ، الجزء الأول ، ص ٥٤ .

(5) د. منصور العوالمة : حقوق وواجبات الإنسان العامة ، ص ٨٢ .

الفصل الثاني

حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي

من المبادئ الأصولية السامية في الشريعة الإسلامية والتي جعلتها تتسم بالمرونة في التطبيق وبصلاحيتها لكل زمان ومكان ، مبدأ أنها أجملت ما يتغير وفصلت ما لا يتغير ، ولما كانت الشريعة الإسلامية منذ أكثر من خمسة عشر قرناً خلت ، قد تناولت حقوق الإنسان المكرم من ربه ، وخالقه بسبب إنسانيته من خلال بيان المقاصد الشرعية ، التي يستعان بها على فهم النصوص الشرعية وتطبيقها على الوقائع ، والاستدلال بها على أحكامها ، فإن علماء الأصول قد حددوا تلك المقاصد في الضرورات والحاجيات والتحسينات ، وهذه المقاصد وضع لها الدستور الإسلامي " القرآن الكريم " القواعد والأصول ، وقرر كل نوع منها ما يناسبه من الأحكام ، ثم كانت مهمة السنة النبوية بعد ذلك هي الشرح والبيان ، والتكميل والتعليل ، وضرب الأمثال والتنظيم ، وتمثيل الضرورات بحسبانها أهم مقاصد الشريعة وأولها ، خمسة أمور – تندرج تحتها – بطبيعة الحال ، أغلب حقوق الإنسان التي هي له بسبب إنسانيته ، والتي لا يجوز لأي سلطة حاكمة أياً كان مبررها أن تنال منها ، وهذه الأمور الخمسة هي : حماية " الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال " فعلي هذه الأمور يقوم أمر الدين والدنيا [1].

هذه الحقوق ضرورية لوجود الإنسان ، من حيث إنسانيته – كما أرادها خالقه – وهي حرمات على غيره سواء كان حاكماً أو آحاد الناس ، إذا ما نظر إليها بمنظور الإنسان المراد حماية هذه الحقوق منه ، فلا يجوز لهذا الغير أن يمسها ، أو ينال منها ، وقد حسم ذلك خاتم المرسلين ﷺ بقوله يوم حجة الوداع : " إن دماءكم وأموالكم ، وأعراضكم عليكم حرام ، كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا ، في بلدكم هذا إلى يوم تلقونه " [2].

وقد اشتمل البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام ، على تفصيل وافٍ وواضح لهذه الحقوق مستمدة جميعها من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ، وهذه الحقوق هي حقوق أبدياً لا تقبل الحذف ، ولا التعديل ، وبوصفها حقوق شرعها الخالق سبحانه [3].

وعليه فالحقوق في نظر الإسلام ليس مصدرها الطبيعة ، ولا العقل الإنساني المجرد ، وإنما منحة إلهية للإنسان ، وبذلك تكون الشريعة هي أساس الحق ، وليس الحق هو أساس الشريعة ، وترجع مقاصد الشريعة في حفظ الوجود الإنساني وهي المحافظة على ضروريات

---

(1) د. خيري أحمد الكباش : الحماية الجنائية لحقوق الإنسان ، تقديم : د. عبد الفتاح مصطفى الصيفي ، د. سليمان عبد المنعم ، ٢٠٠٢ م ، ص ٥٨ .

(2) المرجع السابق ، ص ٥٩ .

(3) د. خيري أحمد الكباش : الحماية الجنائية لحقوق الإنسان ، ص ٥٩.

وجود الإنسان ، وهي بحفظ الدين والنفس والعقل والمال والعرض ، فضلاً عن حفظ حاجيات هذا الوجود ، وذلك بوضع أحكام العلاقات الإنسانية في سائر المعـاملات ، وأخيـراً حفـظ تحسينات الوجود الإنساني من مكارم الأخلاق ومحاسن العادات .

وحقوق الإنسان في الإسلام تشمل الرجال والنساء والأطفال ، الذين تمتعوا بالرعاية الشرعية من جميع المؤسسات القائمة في المجتمع الإسلامي ، الأسرة ، والجماعة ، والدولة ، هذا فضلاً على أن الحقوق شملت المسلمين وغير المسلمين لقولـه تعـالى : ﴿ لَيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَـكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّـهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالْكِتَـابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَـى الْمَالَ عَلَـى حُبِّـهِ ذَوِي الْقُرْبَـى وَالْيَتَـامَى وَالْمَسَـاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّآئِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاء والضَّرَّاء وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَـئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَـئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴾.[سـورة البقرة، الآية ١٧٧] ، وقولـه تعـالى : ﴿ لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ [سـورة الممتحنة ، الآية ٨] .

وقولـه تعالى : ﴿ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾. [سورة المائدة ، الآية ٨] .

فقد جعل الدين الإسلامي توحيد الله أساساً قوياً يمكن أن يتعاون فـي ظلـه اتبـاع الديانات السماوية المختلفة : ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ ﴾ [سورة آل عمـران ، الآية ٦٤] ، فإذا ارتقى الإنسان بإنسانيته ، وسما بعقله وروحه ، وترفّع عن عبـادة الصـنم والحيوان والشمس والقمر ، وآمن بالله وحده ، ورفض أن يُشرك به شيئاً ، فإن ذلك الإنسـان مسلماً كان أو مسيحياً أو يهودياً تربطه صلة قوية بمن شاطره هذه العقيدة ، وإن اختلف معـه في الدين : ﴿ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا ﴾. [سورة البقرة ، الآية ٢٥٦] .

وفي ضوء هذا المبدأ عقد الرسول ﷺ معاهدة بين المسلمين واليهود ، وأقليات أخرى صغيرة كانت تعيش في المدينة ، وتعتبر هذه المعاهدة من أنفس المعاهدات الدولية وأمتعها ، وأجدرها بتقدير الناس جميعاً على اختلاف أديانهم ، وهي بالإضافة إلى ذلـك تنيـر السـبيل للمؤمنين ، وتبين لهم كيف يتعاونون مع أتباع الأديان السماوية الأخرى ، ويكونون معهم دولة واحدة تتمتع كل مجموعة فيها بالسيادة الخاصة وبالحرية الدينية ، ويتعهد الموقعون على هذه المعاهدة بالتعاون في الدفاع عن بلدهم المشترك ضد أي اعتداء قد يقع عليه ، وأن يتعـاونوا

مالياً في الأزمات الاقتصادية ، وأن يرجعوا جميعاً عند اختلافهم لقضاء الرسول ، وفيما يلي مقتبسات مختارة من هذه الوثيقة الهامة :

" بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش وبين أهل يثرب ، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم ، إنهم أمة واحدة من دون الناس ، المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عاينهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين " المهاجرون على أمرهم الذي كانوا عليه من تعاونهم في القصاص والديات حسب النظم الإسلامية " وبنو عوف وبنو الحارث " من الخزرج " وبنو ساعدة .. على ربعتهم يتعاقلون بينهم ، وكل طائفة تفدي عاينها بالمعروف والقسط بين المؤمنين ، وأن المؤمنين لا يتركون مفرحاً " مثقلاً بدين أو غرم " بينهم ، بل يعطونه بالمعروف في فداء أو عقل ، وأن المؤمنين على كل من بغى أو ارتكب إثماً أو عدواناً أو فساداً بين المؤمنين ، وأن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم . [1]

ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ، ولا ينصر كافراً على مؤمن .

وإن من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم ، وإن سلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمنٍ دون مؤمن ، وإنه لا يجبر مشرك مالاً لقريش ولا نفساً ، وأنه من اعتبط " قتل ظلماً " مؤمناً قتلاً عن بينة فإنه قود به ، إلا أن يرضى ولي المقتول بالعقل " الدية " وأن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه . وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد . [2]

وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين ، وإن يهود بين عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم إلا من ظلم أو إثم ، وإن ليهود بني النجار ويهود بني الحارث ... مثل ما ليهود بني عوف إلا من ظلم أو إثم ، وإن على اليهود نفقتهم ، وعلى المسلمين نفقتهم ، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة ، وأن يربط بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم ، وإنه لا يأثم امرؤ بحليفه ، وإن النصر للمظلوم ، وإنّ يثرب حرام جوفها " لا تجوز الحرب بداخلها " لأهل هذه الصحيفة ، وإن الجار كالنفس غير مضار ولا

---

(1) عبد السلام هارون : تهذيب سيرة ابن هشام ، دار البحوث العلمية ، الطبعة الرابعة عشر ، الكويت ، ١٩٨٥م ، ص ١٢٤ .

(2) المصدر السابق ، ص ١٢٥ .

آثم ، وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة عن حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله ، وأن بينهم النصر على دهم يثرب ، وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم وإنه من خرج آمن ، ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم وأثم ، وان الله جار لمن بر واتقى ومحمد رسول الله ﷺ (١).

والمتمعن في هذا الميثاق أو المعاهدة يجد أن الدولة الإسلامية ظهرت للوجود وأصبح جميع المؤمنين رعايا لها متساوين على اختلاف أجناسهم وعصبياتهم وتتعاقد الدولة الإسلامية مع أتباع أديان أخرى تعاقداً أساسه النصر للمظلوم ، والنصح والبر ، وحرمة الأوطان المشتركة ، وحرمة من يدخل في الميثاق ويقبل جواره ، على أن تصان عقائد المتعاقدين وشعائرهم وحريتهم في الدعوة لدينهم مهما تباينت هذه الأديان (٢) ، فالرسول يربي أرواح أتباعه وعواطفهم ويسمو بمشاعرهم من خلال المؤاخاة ، وأيضاً ينظم المجتمع الإسلامي ، ويضع للمسلمين وغير المسلمين القواعد والقوانين والدستور الذي يلزم أن يتبعه الجميع ، هذا فضلاً عن علاقة المسلمين ببعضهم البعض ، كما شملت الوثيقة الناحية القضائية والمالية ، وحرية الأديان والتعاون في الحروب ، وغير ذلك مما يكفل لهذا المجتمع الجديد نجاحاً .

هذا فضلاً على أن الأفكار الدينية هي بمثابة المبادئ الاسترشادية التي سار على هديها العديد من النظم السياسية والقانونية في ما بعد ، وليس أدل على ذلك من أن المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨ من عدم جواز التمييز بين الأفراد لاعتبارات خاصة بالجنس أو الأصل الوطني أو العرقي أو الديني أو بسبب الانتماءات السياسية ، لا يعدو أن يكون تكرار لما شددت عليه الأديان السماوية قبل ذلك .

وعليه فقد كفل الإسلام حق الإنسان في الحياة ، وشدد عليه ، ولعل أبرز مظاهر هذا التشديد تحريم القتل بدون وجه حق لقوله تعالى : ﴿ وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ﴾ [سورة الأنعام ، الآية ١٥١] ، كما شدد على تغليظ العقوبة لمن يرتكب جريمة القتل بدون وجه حق لقوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ﴾ [سورة البقرة ، الآية ١٧٨]، كما شمل حق الإنسان في الحياة ليمتد ويشمل الأبناء حتى وإن كانوا لم يولدوا بعد لقوله تعالى : ﴿ وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُم ... ﴾ . [سورة الإسراء، الآية ٣١] .

---

(١) عبد السلام هارون : تهذيب سيرة ابن هشام ص ١٢٥ ، ١٢٦ .

(٢) عبد الرحمن عزام : الرسالة الخالدة ، الكتاب السادس عشر ، لجنة التعريف بالإسلام ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، بالقاهرة ، ١٩٦٤م ، ص ٨٧ .

كذلك الإسلام شدد على عدم قتل الإنسان نفسه بنفسه ، وذلك امتثالاً لقوله تعالى : ﴿ وَلاَ تَقْتُلُوا أنفسكم ﴾ ، ولقول الرسول ﷺ : " من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً ، ومن قتل نفسه بسم ، فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً ، ومن تردى من جبل فقتل نفسه فهو مترد في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً " ؛ وعليه فالإسلام أحاط حق الإنسان في الحياة بكل الضمانات الواجبة التي تحميه وباعتبار هذا الحق لا يهم الفرد نفسه فحسب وإنما يهم أيضاً وبالقدر نفسه المجتمع برمته[1]، كما كفل حق الإنسان العيش في أمن وأمان، وبحيث لا يكون قلقاً على حاضره ومستقبله .

لقول رسول الله ﷺ : " كل مسلم على المسلم حرام : دمه وماله وعرضه " ؛ وعليه كان لا بد من تحريم السرقة ، تشديد العقوبة على كل من تسول له نفسه إثارة الرعب في قلوب الأفراد ، فجعل جزاءهم هو ما اشتملت عليه الآية الكريمة : ﴿ إِنَّمَا جَزَآءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [سورة المائدة ، الآية ٣٣] ، كذلك تعظيم حرمات الأفراد وأعراضهم ، ومن ذلك تحريم الزنا والنهي عن تتبع عورات الأفراد بعضهم بعضاً ، ونهى عن سوء الظن وعدم دخول البيوت بدون استئذان لقوله تعالى : ﴿ لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ﴾. [سورة النور ، الآية ٢٧] .

كفل حق حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية لقوله تعالى : ﴿ لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾ [سورة البقرة ، الآية ٢٥٦] ، وقوله أيضاً : ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ [سورة يونس ، الآية ٩٩] .

حرية الرأي والتعبير ، وهو يدخل ضمن نطاق الحقوق والحريات الأساسية للإنسان ؛ فالإسلام حرص على وجوب ممارسة حرية الرأي والحق في التعبير ، وفي نفس الوقت شدد على ألا ينظر إليها باعتبارها مطلقة من كل قيد أو بدون ضوابط ، حيث أن الفرد لا يعيش في جزيرة معزولة ، وإنما يعيش في جماعة ويتفاعل مع بقية الأفراد الآخرين الأعضاء في هذه الجماعة لقوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ إِنْ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاَةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ [سورة الحج ، الآية ٤١] . [2]

ودعاهم في الوقت نفسه بالمجاهرة بآرائهم ، وألا يكون الإنسان إمعيه بحيث يقول : " **أنا مع الناس ، إن أحسن الناس أحسنت ، وإن أساءوا أسأت ...** " . [3]

---

[1] سعاد محمد الصباح : حقوق الإنسان في العالم المعاصر ، ص ٢٥ ، ٢٦ .

[2] المرجع السابق ، ص ٢٨ ، ٢٩ .

[3] المرجع السابق ، ص ٢٩ .

وهذه الحرية مقيدة بقيود منها : وجوب ألا يكون الفرد في ممارسته لهذه الحرية متجاوزاً أو مغتصباً لحقوق الآخرين وحرياتهم ، كذلك ألا تكون ممارسة الحرية سلاحاً لهدم بنيان المجتمع ، وتقويض الأسس التي يقوم عليها أو الدعوة إلى شيوع الفاحشة بين الناس .

كذلك حرية الفكر والاجتهاد ، وهي محاولة استنباط الأحكام خصوصاً أن بعض أحكام الإسلام جاءت عامة تاركة التفاصيل لتطور المواقف والأحوال ، وإزاء سكوت النصوص الشرعية " القرآن الكريم والسنة المطهرة " عند معالجة الجزئيات يقوم فقهاء المسلمين بمحاولة استنباط الأحكام .

حرية التعليم والتعلم ، وهو فريضة على كل مسلم ، وشدّد على فضل العلم والعلماء ، وعلى أن العالم لا يمكن أن يتساوى مع الجاهل ، وأنّ عالماً واحداً هو أشد على الشيطان من ألف عابد .

حرية حق العمل وتولي الوظائف العامة ، وهو متاح لجميع الأفراد الذين يعيشون في كنف الدولة ، ودون تفرقة أو تمييز عنصري أو لأي اعتبار كان ، اللهم إلا اعتبار الكفاية والاقتدار والنزاهة ، وقد عبَّر الرسول الكريم عن مبدأ تكافؤ الفرص بين المسلمين على أساس من الكفاية والاقتدار بقوله : " من ولى من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح ، فقد خان الله ورسوله " [١].

وعلى ذلك فلا توجد مرحلة من مراحل حياة الإنسان في الإسلام إلا وفيها توجيه وتشريع وضمانات لحياته ، وحتى فيما يتعلق بعد موته من وجوب تغسيله وتكفينه والصلاة عليه ودفنه ، ومن شرعية التعزية فيه والدعاء له ، وتنفيذ وصاياه ، وقضاء ديونه ؛ لذلك الشريعة الإسلامية رفعت لواء المبادئ الرئيسية التالي :

- مبدأ المساواة بين الناس وإلغاء نظام الطبقات وعادة التفاخر بالأنساب .
- مبدأ العدل الذي يولد الاطمئنان في القلوب ، فلا فرق بين قريب وعدو أمام ميزان العدل الإسلامي .
- مبدأ الشورى في الحكم ، والتعاون على الخير بين الأفراد والجماعات .
- مبدأ حرية التملك ، وما يستتبع ذلك من حرية التعاقد ، والتصرف مع تقييد ذلك ، بما يضمن تحقيق مبدأ العدالة الاجتماعية .
- ضمان التمتع بالحريات العامة [٢].

لذلك كانت الشريعة الإسلامية – ولا زالت – لها فضل السبق في إقرارها لحقوق الإنسان .

---

[١] المرجع السابق ، ص ٣٠ .

[٢] د. صبحي المحمصاني : أركان حقوق الإنسان ، ص ٣٢ ، ٣٣ .

الفصل الثالث

حقوق الإنسان في الفكر الغربي

حقوق الإنسان بمعناها الحديث ، كانت بعيدة كل البعد عن واقع الحياة الأوروبية ، حتى بعد بزوغ فجر المسيحية وتحول الدول الأوروبية إليها ، وهو ما استمر عليه الحال خلال بدايات العصور الوسطى ، فقيام حقوق وحريات فردية كان أمراً متعذراً لما يلي :

١- اشتداد حدة الصراع بين الإمبراطور والكنيسة بشأن اختصاصات كل منهما ، وهو الصراع الذي كان قد شب في الحقبة الأخيرة من حياة الإمبراطورية الرومانية ، فالإمبراطور كان يعتبر أن سلطته مطلقة غير محدودة ، وتتناول جميع السلطات من تشريعية وتنفيذية وقضائية ، وأن يستمدها من الله ، بينما كانت الكنيسة تنكر عليه ذلك . (١)

٢- قيام نظام الإقطاع على نطاق واسع ، وما نتج عنه من انقسام المجتمع إلى طبقات ، فهناك طبقة الحكام ، وطبقة رجال الكنيسة ، وطبقة السادة ملاك الأراضي من رجال الدين والدنيا على حدٍ سواء ، وفي داخل كل طبقة من هذه الطبقات كانت تتميز عدة درجات ، فطبقة الحكام يتربع على قمتها الإمبراطور ، يليه الحكام الإقليميون ، ثم الحكام المحليون ، وطبقة رجال الكنيسة يتقدمها رجال الدين في المدن يليهم قسيسوا القرى المتواضعون ، وفي طبقة الإقطاعيين كان هنالك بون شاسع بين النبيل الصغير ، وبين الأمير الكبير ، وأخيراً كانت هناك طبقة رابعة ، وهي طبقة المحرومين ، وهم الفلاحون الذين تحولوا إلى رقيق الأرض ، والذين كانوا يعيشون في سلسلة من الأغلال ، أغلال الإمبراطورية من ناحية ، والكنيسة من ناحية ثانية ، وأفراد الإقطاع من ناحية ثالثة . (٢)

ولعل أهم ما تميزت به أوروبا في ميدان حرية الفكر والرأي خلال تلك الحقبة من الزمن ، فقدانها لكل مظهر من مظاهر التسامح الديني واتصافها بالتعصب الرهيب ، الأمر الذي نتج عنه قيام ما سمى بمحاكم التفتيش المعروفة بتاريخها المظلم .

حيث اجتمع رجال الكنيسة الكاثوليكية ، وقرّروا إنشاء محكمة يقدم إليها كل من اتهم في دينه الكاثوليكي ، وكل من كان على دين أو معتقد غير ما يعتقد به جماعة الكاثوليك ، مثال اليهود ، وجماعة المفكرين ، والبروتستانت ، والمسلمين الذين كانوا أيامها في أوروبا " البرتغال وأسبانيا " وقد بلغت هذه المحاكم أوجهها في أسبانيا بعد

---

(١) د. عبد الهادي عباس : حقوق الإنسان ، الجزء الأول ، ص ١١٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٢٢ ، ص ١٢٥ .

انتصار المسيحيين على المسلمين فيها [١] .

٣- شهدت أوروبا في العصور الوسطى ، ومنذ القرن الثاني عشر ظهور بعض الاتجاهات الفكرية التي كانت تدعو إلى الإقرار بالحريات السياسية ، وإلى تحديد الفرد ، ومن ثم المجتمعات من السلطات التي كانت تقيد العقول والأفكار والمتمثلة في سلطة البابا والكنيسة ، وفي سلطة الحاكم الإمبراطوري ، وقد أدى ظهور هذه الاتجاهات إلى قيام العديد من الثورات الشعبية الإصلاحية ، كان نتيجتها تقليص سلطات الملك الفردية وأخذ مزيد من الحقوق للأفراد وللشعب .

وعلى سبيل المثال من هذه الثورات : ثورة الشعب الإنجليزي ضد الملك " جون " في القرن الثالث عشر ، والتي قام بها ابتداء مجلس النبلاء " العموم " ثم انضمت إليه في هذه الثورة قوى شعبية متعددة ، وكان من نتيجة هذه الثورة أن منح الشعب حقوقاً معينة دونت في مرسوم وقعه الملك سنة ١٢١٥م ، وسمى هذا المرسوم بالعهد الأعظم " الماجناكارتا " . [٢]

ويتضمن هذا المرسوم ما يلي : " لا يقبض على رجل ولا يسجن أو يحجز أو يعامل معاملة غير قانونية أو ينفى أو يساء إليه بأي وجه من الوجوه ، ولا توقع عليه عقوبة إلا نتيجة محاكمة عادلة من قبل أقرانه وطبقاً لقانون بلاده " ، وبعد هذه الثورة استمر كفاح الشعب الإنجليزي في سبيل تقليص سلطات الملك إلى أن أصبح صورة اسمية ، يملك ولا يحكم ، أما السيادة فأصبحت للشعب يمارسها عن طريق مجلس العموم المنتخب " [٣].

ونتيجة لقرب إنجلترا من فرنسا فقد انتقل صدى أحداث التاريخ الإنجليزي إلى فرنسا وخصوصاً أن هناك عدد من أساطين الفكر الفرنسي يعرف إنجلترا جيداً نتيجة لإقامته فيها عدد من السنين ، هذا فضلاً على أن العديد من كتابات المفكرين الأحرار تصل إلى فرنسا وتقرأ فيها ؛ لذلك نجد في منتصف الثاني من القرن السابع عشر بدأت تظهر في فرنسا كتابات تندد بالنظام الاستبدادي ، وتدعو إلى الحد من السلطة الملكية ، وتقول بسيادة الشعب وتدافع عن حقوق الأفراد ، وسمى العصر الذي انتج هذا الفكر السياسي بعصر الأنوار ، ومن أبرز أقطابه "فولتير ، ومونتيسكيو" وفيما بعد أصبح هذا الفكر أصلاً لوثيقة حقوق الإنسان التي صدرت في عهد الثورة الفرنسية في العصر الحديث .

---

[١] المرجع السابق ، ص ١٢٥ .

[٢] انظر : نبيلة داود : الموسوعة السياسية المعاصرة ، مكتبة غريب ، بدون تاريخ ، ص ٣٨ .

[٣] د. محمد سعيد المجذوب : الحريات العامة وحقوق الإنسان ، ص ٢١ – ٣٨ .

أما أواخر العصور الوسطى شهدت أوروبا ، وخلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر وبداية القرن السابع عشر ، ظهور الثورة الصناعية ، ومـا رافقهـا مـن استكشـاف جغرافي ، واتساع للتجارة ، ونمو للمدن مما أدى إلى اضمحلال النظام الإقطاعي ، وبدأ نمو الطبقة الوسطى ليكون لها دور في حياة المجتمعات الأوروبية ، وهذه الطبقة هي التي تبنـت فيما بعد الديموقراطية السياسية ومفاهيمها ، ومن ذلك حقوق الإنسان وحرياته .[1]

" كذلك ارتبطت حركة التنوير أيضاً بانتشار المعرفة العلمية حيـث أصـبح الاتجـاه الجديد هو الاقتداء بآراء العلماء بدلاً من سلطة أرسطو والكنيسة ، بحيث بدأت كشوف العلـم تغير وجه الحياة في أوروبا الغربية ، فنجد فرنسا وقد سحقت فيها الثورة الفرنسـية النظـام القديم ، أمَّا ألمانيا فكانت خاضعة معظم سنوات القرن الثامن عشر لمستبدين " عادلين " فكانت حرية الرأي مكفولة إلى حدٍ ما ، وعلى الرغم من الطابع العسكري لبروسيا فربما كانت أفضل حالة لبلد بدأ يظهر فيه شكل من أشكال الليبرالية في الميدان الثقافي على الأقل "[2].

حقوق الإنسان في العصر الحديث :

في الوقت الذي دخل فيه العالم في الربع الأخير من القرن الثامن عشر الميلادي شهد الغرب حدثين كان لهما أكبر الأثر في تحويل مجرى التاريخ في مجال حقوق الإنسان بشـكل خاص ، والإنساني بشكل عام ، الحدث الأول : الثورة الفرنسية ضد الحكم الإمبراطـوري ، والحدث الثاني : ثورة الشعوب الأمريكية ضد المستعمر الإنجليـزي ، وعلـى إثـر هـاتين الثورتين ، ومع دخول القرن التاسع عشر الميلادي ، بدأ اهتمام المجتمـع الـدولي بحقـوق الإنسان ، وتدرج هذا الاهتمام عبر عدة مراحل ، إلى الحد الذي أصبح فيه مفهوم الحمايـة القانونية لحقوق الإنسان يتسم بالطابع الدولي أكثر من الطابع المحلي .[3]

أولها : مرحلة الإعلانات :

وفي مرحلة الإعلانات دخلت حقوق الإنسان عهداً جديداً ، فبعد أن كانت في العـالم الغربي مجرد مبادئ فكرية ومثالية أصبحت قواعد قانونية إلزامية تضمن حمايتهـا ، وهـذه القواعد ترسخت في وثائق أهمها :

---

[1] انظر المرجع السابق ، ص ٣٨ .

[2] د. أحمد محمود صبحي ، د. صفـاء عبد السلام جعفر : فلسـفة الحضـارة " اليونانيـة ، الإسـلامية ، الغربيـة " ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، بدون تاريخ ، ص ١٤٠ .

[3] انظر : أسعد مفرج ، لجنة من الباحثين : موسوعة عالم السياسـة ، دار النشـر والتوزيـع Nobilis ، ٢٠٠٦، الجزء الخامس عشر ص ٩٦ ، والجزء السابع عشر ، ص ٩٩ .

١ - **إعلان الاستقلال الأمريكي عام ١٧٧٩م :**

وهي الولايات الأمريكية التي تعرف اليوم حيث كانت مستعمرة إنجليزية ، فحقوق الإنسان بدأت مع قيام الثورة الأمريكية وحرب الاستقلال عن بريطانيا ، التي تعود إلى عام ١٧٦٤م بعد أن فرضت بريطانيا الضرائب على السكر والعسل والنبيذ والحرير والبن وغيرها، وأعطيت صلاحيات جديدة للبحرية البريطانية كي تراقب الموانئ ، كما أعطيت صلاحيات لضباط الملك ليقوموا بأعمال التفتيش فأثارت هذه الإجراءات سكان المستعمرات في نيو انجلند ، وظهرت على السطح قضية **لا ضرائب بدون تمثيل** ، والتي انتهت بالثورة الأمريكية في عام ١٧٧٦ الذي جاء فيها إعلان الاستقلال واضعاً فلسفة الحرية الإنسانية التي أصبحت القوة المحركة للعالم الغربي بكامله (١) ؛ ومما جاء في مقدمة هذا الإعلان : " ... إن جميع الناس خلقوا متساوين ، وقد وهبهم الله حقوقاً معينة لا تنزع منهم ، ومن هذه الحقوق : حقوقهم في الحياة والحرية والسعي لبلوغ السعادة ، والحكومات إنما تنشأ بين الناس لتحقيق هذه الحقوق ، فتستمد سلطانها العادل من رضا المحكومين وموافقتهم ، وكلما صارت أية حكومة من الحكومات هادمة لهذه الغايات ، فمن حق الشعب أن يغيرها أو يزيلها ، وأن ينشئ حكومة جديدة ترسي أسسها على تلك المبادئ ، وأن تنظم سلطاتها على الشكل الذي يبدو للشعب أنه أوفى من سواه لضمان أمنه وسعادته (٢)، وكانت أول مرة في التاريخ يعلن مثل هذا بعزل الحاكم ، وهذا تطور تاريخي عالمي بعد الفكر السياسي الإسلامي ، الذي أقّر في أواخر الخمسينات من القرن الحادي عشر الميلادي ، ومن بين المؤسسين لنظرية حقوق الإنسان " توماس بين " الذي كان مشاركاً في الثورة مع " جيمس ماديسون ، جون آدمز ، توماس جيفرسون ، جورج واشنطن ، والأب الكبير بنجامين فرانكلين " ، وقد نجح الجميع في إعلان الولايات المتحدة الأمريكية في استقلالها عن إنجلترا بعد معاهدة باريس في عام ١٧٨٣م وكان من ضمن منجزات الثورة الأمريكية هو إعلان حقوق الإنسان ، الذي صدر في عام ١٧٧٦م ، والذي أعلن فيه استقلال الولايات المتحدة الأمريكية عن إنجلترا (٣) .

" وبعد إعلان الاستقلال أصبح لكل ولاية من الولايات المستقلة دستورها الخاص ، والذي يحتوي مقدمة على شكل إعلان لحقوق الإنسان ، وفي عام ١٧٨٧م ، عندما توحدت الولايات المستقلة ، وعرفت باسم الولايات المتحدة الأمريكية ، اتخذت لها دستوراً جديداً

---

(1) Thomas Paine, Right of Man, part 1, published 1987, New York, printed in the united states of America, p. 100 .

(2) Ibid, p. 105.

(3) Ibid, p. 107.

بموجبه تم عام ١٧٨٩م انتخاب أول مجلس للكونغرس الأمريكي ، وفي أول اجتماع للمجلس المنتخب اقترحت بعض الولايات المتحدة الأمريكية إضافة لائحة حقوق إلى الدستور الجديد ، وتمت الموافقة على هذا المقترح من قبل المجلس بشكل تعديل للدستور ، وهذا التعديل يعد بمثابة إعلان للحقوق سمي فيما بعد " شرعة الحقوق الأمريكية " [١].

وأهم ما جاء في هذا التعديل : " لا يجوز للكونغرس سن أي قانون يقرر كنيسة معينة للدولة ، أو إقرار تشريع يمنع حرية العبادة ، أو يهدد حرية القول والكتابة ، أو يحول دون الشعب وممارسة حقه في الاجتماعات السلمية ، أو تقديم عرائض لرفع الظلم عنه ... " . كذلك جرى تعديل آخر الدستور في عام ١٨٦٨م ، بموجبه حُذِّرَ على الحكومات المحلية منع أي مواطن من حق الانتخاب بسبب العنصر أو اللون ، أو حالة عبودية سابقة ، غير أنَّ المرأة كانت محرومة من ممارسة هذا الحق ، حتى صدر تعديل جديد على الدستور عام ١٩٢٠م بموجبه أصبح للمرأة حق الانتخاب كالرجل [٢].

أثر نظرية حقوق الإنسان في أمريكا :

على الرغم من أن الولايات المتحدة الأمريكية أخذت تطبق هذه النظرية بقوة حتى عام ١٨١٧م إلا أنها وقعت في أخطاء كبيرة منعت من تطبيق هذه النظرية بحذافيرها في قيام الحرب الأهلية في الستينات التي أكدت على أنَّ الولايات المتحدة الأمريكية ، يوجد بها تفرقة عنصرية بين البيض والزنوج ، حيث قتل الرئيس الأمريكي " لنكولن " بعد نجاحه في تحرير العبيد الزنوج في عام ١٨٦٤م ، وتأسست منظمة إرهابية في الولايات المتحدة الأمريكية تدعى " الكوكلوكس " التي هدفت إلى سيطرة البيض على الزنوج ، ومن بعدهم قامت كذلك محاولات في الجنوب الأمريكي لإصدار قوانين ضد حريات الأقليات الغير بيضاء في خريف عام ١٩٥٧م ، وكان المتعصبين لهذه الفكرة هم وراء قتل " جون كنيدي " في عام ١٩٦٣م ، وكذلك قتل " مارتن لوثر كنج " المتزعم حركة تحرير العبيد في عام ١٩٦٨م .

٢- الإعلان الفرنسي لحقوق المواطن :

كان الحكم في فرنسا ملكياً مطلقاً حيث يستولي الملك على كل أمور الدولة ، ويتمتع بجميع السلطات الثلاث : تشريعية وتنفيذية وقضائية ، وعليه ليس هناك حقوقاً معينة للأفراد تخرج من ميدان سلطة الملك ، فالملك ما هو إلا ممثل الله على الأرض ،

---

[١] د. محمد سعيد مجذوب : الحريات العامة وحقوق الإنسان ، ص ٤٢ .

[٢] المرجع السابق ، ص ٢٤٢ .

وبالتالي فهو يحسب من قبل الله وليس من قبل الأفراد .

وفي عام ١٧٨٩م قامت ثورة شعبية ضد طغيان الملك ، وتحولت جمعية الطبقات العامة على جمعية وطنية عملت على وضع نظام أساسي فرنسي ، فقامت بتكوين لجنة من أعضائها عملت على وضع وثيقة " الشرعة الخاصة بحقوق الإنسان والمواطن " ، ثم صوتت الجمعية على تلك الوثيقة ، والتي أصبحت مقدمة للدستور الفرنسي الأول الصادر عام ١٧٩١م، وأطلق على تلك الوثيقة فيما بعد اسم " **الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن**"، وقد ضم فئتين في الأحكام [١] :

الأولى : خاصة بالحقوق الأساسية التي يتمتع بها الإنسان كالمساواة والحرية والملكية والأمان ومقاومة الظلم .

الثانية : خاصة بممارسة الحكم وبالمبادئ التي يقوم عليها وهي : سيادة الأمة ، ومبدأ الفصل بين الهيئات والسلطات العامة . [٢]

وجاء هذا الإعلان كملخص لأفكار الثورة الفرنسية من ناحية ، ومن ناحية أخرى يعد بمثابة انقلاب سياسي على النظرية التي يستند إليها نظام الحكم الفرنسي ، فبعد أن كان ملكياً مطلقاً ويستمد سلطاته من نظرية الحق الإلهي ، أصبح ملكياً مقيداً يستند إلى النظرية الديموقراطية القائلة : إن الحكم لا يجد مصدر سلطاته إلا في إرادة الشعب ، وفي سنة ١٧٩٢م أصدرت الجمعية الوطنية قراراً بتعليق سلطة الملك " لويس السادس عشر " ، الذي تجاوز حدوده باستخدام حق الرفض " الفيتو " ضد ما تصدره الجمعية من تشريعات ، واستمر التعليق إلى أن ألغيت الملكية في ٢١ – ٨ – ١٧٩٢م وأعلن قيام الجمهورية بديلاً عنها .

ويرى كثير من رجال القانون أن للإعلان الفرنسي أهمية خاصة في تاريخ الحقوق السياسية ، حيث سادت مبادئ هذا الإعلان الدساتير الفرنسية التالية ، وكثيراً من دساتير أوروبا الغربية ، ودول إفريقيا الصادرة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين . [٣]

كما أن له صفة عالمية ، حيث أكد الحقوق الطبيعية التي تتعلق بالإنسان بوصفه إنساناً فقط ، واعترف رجال الثورة الفرنسية بوجود هذه الحقوق الأساسية لجميع البشر في جميع العصور ، وعليه ومن هنا جاءت الازدواجية في تسمية الإعلان فهو إعلان لحقوق الإنسان ،

---

[١] انظر : د. محمد سعيد مجذوب : الحريات العامة وحقوق الإنسان ، ص ٤٣ ، ٤٥ ، ٤٩ .

[٢] د. منصور العواملة: حقوق وواجبات الإنسان العامة ، الجزء الثالث ، ص ١٦٨ – ١٦٩ ، ١٩٦ ، ١٩٨.

[٣] انظر : د. غازي صباريني : الوجيز في حقوق الإنسان وحرياته الأساسية ، ص ٢٩ – ٣٤ .

ولحقوق المواطن ، فحقوق الإنسان كما يرونها سابقة على نشأة المجتمع ، وهي الحريات التي تسمح لكل فرد أن يعيش حياته الخاصة بالشكل الذي يراه مناسباً دون أن يكون للمجتمع حق التدخل فيها ، أما حقوق المواطن فهي النتيجة الطبيعية لحقوق الإنسان ، ولا يمكن تصور وجودها إلا بعد قيام المجتمعات السياسية [١].

أثر نظرية حقوق الإنسان في فرنسا :

وعلى الرغم من أن الحكم الجمهوري قام في فرنسا إلا أنه كان مهدداً على الدوام بالعودة إلى الحكم الملكي والاستبداد ، والذي شجع على ذلك عدم وجود نظام ديموقراطي ، لم يطبق مبدأ التمثيل السياسي ، ولا حقوق الإنسان ، ولا الفصل بين السلطات ، فقام محاولة في عام ١٨٨٩م بالانقلاب ضد النظام الجمهوري لعودة الملكية على يد " بولنجير " الذي فشل في هذه المحاولة فهرب إلى بلجيكا ، وقامت في فرنسا صراعات على الأقليات الفرنسية الغير فرنجية من ضمن الأقليات جماعة اليهود الذي اتهم فيهم " دريفوس " بأنه خان البلد الخيانة العظمى ، وقد تم إعدامه في عام ١٩٠٦م ، ولم تكن الجمهوريات الفرنسية بحال جيدة من النظام الديموقراطي وقد استبد " ديغول " بفرنسا منذ عام ١٩٥٩م حتى عام ١٩٦٩م ، واضطر تحت ضغط شعبي كبير في عام ١٩٦٨م أن يعيد الانتخابات الديموقراطية في فرنسا حتى ما صوت أكثر من ٥٣% من الشعب الفرنسي بعزله ، وتم تعيين " جورج بومبيدو " في عام ١٩٦٩م الذي استقر فيها حتى عام ١٩٧٤ ، وتوفي وهو على المنصب الرئاسي بعد أن رفض الشعب الفرنسي سياسته الخارجية العاملة على التحالف مع بريطانيا ، ومن بعده " ديستان " حتى عام ١٩٨١م الذي عرف بالفساد السياسي ، ومن بعده " ميتران " في عام ١٩٩٦م ، ثم أقرت بهذه النظرية بعد ذلك الأمم المتحدة في عام ١٩٤٨ بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان : الحرية للجميع دون تمييز العنصر أو الدين أو الجنس أو اللغة ، وقد انتشرت هذه الفكرة بعد ذلك في جميع المنظمات الدولية فأقرتها أوروبا في عام ١٩٥٠م في المؤتمر الأوروبي لإقرار حقوق الإنسان والحريات السياسية ، وبعدها منظمة الوحدة الإفريقية في عام ١٩٨١م . [٢]

وتشير إعلانات حقوق الإنسان التي صدرت على مستويات النظام الدولي ، النظام الإقليمي والدولة إلى وجود تأكيد على حقوق إنسانية يمكن الإشارة إليها في النقاط التالية :

---

[١] د. محمد سعيد مجذوب : الحريات العامة وحقوق الإنسان ، ص ٤٣ ، ٤٥ ، ٤٩ .

[٢] انظر د. نبيلة داود : الموسوعة السياسية المعاصرة ، ص ٥١ .

١- حق الحياة ، أي حق المواطن في عدم الاعتداء عليه أو قتله ، بحيث يعيش في أمان وسلام ، إلى جانب حقه في وجود رعاية صحية وغيرها من الأمور المرتبطة بالحياة .

٢- الحرية وهي من أكثر القيم المشار إليها في إعلانات ووثائق حقوق الإنسان .

٣- حق الملكية . (١)

٤- حقوق تتعلق بمكانة ومركز الفرد كمواطن ، ومن ذلك حق الجنسية ، حق ممارسة الديموقراطية .

٥- حقوق تتعلق بحماية الفرد من ممارسات الدولة ، مثل حق الفرد في محاكمة عادلة ، حق الفرد في عدم سجنه تعسفياً .

٦- الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للإنسان ، مثل حق التعليم ، حق العمل ، حق الضمان الاجتماعي ، حق التقاعد ، حق الفرد في العيش في مستوى اقتصادي يحقق آدميته (٢).

وعلى ذلك فإن الأفكار المبكرة عن حقوق الإنسان العامة لم تنبع من موقع واحد مثل الغرب ، أو حتى مع أي شكل معين للحكومة مثل الديموقراطية الليبرالية ، ولكنها كانت مقتسمة على مر العصور بين أصحاب البصيرة من ثقافات عديدة في أراضٍ عديدة ، فموضوع حقوق الإنسان يتناول أسئلة قديمة وعالمية عن العلاقة بين الأفراد ومجتمعهم الأكبر، وعلى ذلك فهو موضوع أثير عبر الزمان وعبر الثقافات ؛ وعليه فالصراع في سبيل حقوق الإنسان قديم قدم تاريخ العالم نفسه ؛ لأنه يتعلق بالحاجة إلى حماية الفرد من إساءة استخدام السلطة من جانب الملك أو طاغية أو دولة ، وبالتالي ما قدمه الغرب لم يكن احتكاراً لأفكار عن الموضوع بمقدار ما تعطي رؤى تحظى باهتمام وتفصيل أكبر وتنفيذها في النهاية (٣).

إلا أن ما أنشأ في الغرب نظرياً لا يعني بالضرورة أن الغرب قد احترمه عملياً داخل الغرب أو خارج الغرب ، أيضاً الغرب له انتهاكات هائلة لحقوق الإنسان داخل المجتمعات الغربية .

---

(١) د. مصطفى خشيم : موسوعة علم السياسة ، ص ١٤٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

(٣) بول جوردون لورين : نشأة وتطور حقوق الإنسان الدولية " الرؤى "، ترجمة : د. أحمد أمين الجمل ، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٠م ، ص ٢٩ .

وخارج المجتمعات الغربية كلنا نعرف تاريخ الاستعمار ، وكم ذبحت شعوب باسم تحديثها وتنويرها ، فارتكبت مذابح ضدها ظلت جاثمة فوقها سنين طويلة رغم اعتراض أهلها، مثل دول الوطن العربي التي احتلت من قبل الاستعمار الفرنسي والإيطالي ، وظلوا جاثمين على أنفاس الشعب العربي في كل من الجزائر تونس ومصر والمغرب وليبيا ، وعندما تقول لهم اخرجوا واتركوا الشعوب تقرر مصيرها بإرادتها ، يقولون هذه الدول فرنسية ، أو مثل ما قال " موسيليني " عن ليبيا أنها الشاطئ الرابع لإيطاليا ، ويظلون يعاندون ويعاندون ، إلى أن يخرجوا بالقوة ، فمنطق القوة في كثير من الأحيان هو الذي فرض ممارسة حقوق الإنسان ؛ أي المسألة لم تأتِ هكذا ببساطة دائماً ، أي إذا خاطبت الناس الذين ينتهكون حقوق الإنسان ، وقلت لهم كفى انتهاكاً – لا – كان لابد في ضغوط عديدة عليهم ، سواء كانت الضغوط حركات تحرر وطني قاومتهم ، أو هذه الضغوط حركات جماهيرية فرضت على الحكام احترام حقوق الإنسان ، أو فرضت تغييرات سياسية أتت بأنظمة أكثر تحرراً ، وتحترم حقوق الإنسان أكثر ... الخ ، فهذا الجانب النظري لا ينفي الجانب العملي في الواقع البشري ، وهو كيف نتوصل إلى احترام حقوق الإنسان ، وعدم انتهاكها ؟ هذه مسألة جاءت بنضال الشعوب ، لم تأت على الجاهز ، لم يضع أحد على منضدة وثيقة واحترمها ، فهذه مسألة خيالية [1].

يتضح لنا مما تقدم ..

١ – كافة مبادئ وأحكام الشريعة الإسلامية الغراء ، لا يمكن أن يُقال في يوم ما بتعارضها مع أي قاعدة تحقق بالفعل حماية لحق أو أكثر من حقوق الإنسان لأنها هي أساس ، ومصدر كل نص يمكن أن تفكر فيه البشرية لحماية حقوق الإنسان بسبب إنسانيته أو بوصفه عضواً في المجتمع .

كما أنَّ عالمية الحماية واعتبارها الحد الأدنى والقاسم المشترك بين بني البشر يجب ألا ينال منها أحد ، لأن التقدم والتنمية والسلام والأمن نتاج طبيعي لاحترام حقوق الإنسان ، وتحقيق حمايتها ، والارتباط بينهم لا يقبل التجزئة .

٢ – كذلك الجماعة الدولية ما زالت تواصل كفاحها ومسيرتها من أجل تحقيق حماية متكاملة لحقوق الإنسان ، المحكوم من عدوان سلطاته الحاكمة ، بغية أن تصل في يوم ما إلى حسم قضية الصراع الدائم بين الفرد وبين السلطة الحاكمة بصورة تجعل من الفرد حليفاً

---

[1] د. أحمد عبد الله : حقوق الإنسان حق المشاركة .. وواجب الحوار ، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ، القاهرة ، ١٩٩٦ ، ص ٢٠ .

للسلطة ، لا عدواً لها ، واثقاً بها ، لا مرتاباً فيها ، آمناً جانبها ، وليس متوجساً في نفسه خيفة وخشية منها .

وهو ما سبق الإسلام إليه بخمسة عشر قرناً مضت من عمر الإنسانية ، فأفرز أناساً تحدث عنهم القرآن الكريم بأنهم : ﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ * فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ ﴾ [سورة آل عمران ، الآيتان ١٧٣ – ١٧٤] كما أفرز حكاماً تقاة عادلين ، غير المرسلين وهم صحابة رسول الله ﷺ .

منهم من طلب من المحكومين أن يقوموه إذ ما اعوج عن طريق الحق في حُكمه ، لا يطيعوه إذا ما عصى الله فيهم ، ومنهم من كان يستريح تحت ظل شجرة دون حراسة من البشر لفرط عدالته بين رعيته ، وكان يخضع للحق الذي قد يذكره به أحدٌ من الرعية ارتكب معصية ظاهرة حال حسابه عليها وهو متلبس بها ، فهذا حاكم عادل ، وذاك محكوم شجاع عفيف اللسان ، يعلم ما له وما عليه ، هؤلاء من المدرسة المحمدية الذي أرسى دعائمها وأقام بنيانها معلم البشرية ، الذي جاء إلى الإنسانية يتمم مكارم الأخلاق ويُقر للناس حقوقهم .

فكان لابد أن نقف على حقيقة منهج الشريعة الإسلامية في هذا الصدد ، ونحدد موقف قواعد الشرعية الدولية منه .

كما إننا حاولنا تتبع الحضارات لمسألة حقوق الإنسان ، فهي قضية عالمية والشغل الشاغل للإنسان ، فالحقوق في مجملها متصلة بإنسانية الإنسان ، فإعلان حقوق الإنسان في مجملها لا تتعارض مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية ، حيث انتهج واضعوها منهج الشريعة الغرَّاء في إجمال ما يتغير من دولة إلى أخرى لأسباب عقائدية أو ثقافية أو اجتماعية أو اقتصادية ، وفصلت ما لا يتغير من حيث مستوى الحماية المطلوبة لحقوق الإنسان بصفة عامة ، والحماية الجنائية بصفة خاصة ، فجعلت ما ورد بها يمثل الحد الأدنى لهذه الحماية الذي لا يجوز النزول عنه ، والقاسم المشترك بين بني البشر ، وخصوصاً أن الجماعة الدولية وضعت آليات رقابة وإشراف دولية تمثل في ذاتها ضمانات هذه الحماية ، ولا يمكن لهذه الآليات أن تعمل وتؤدي دورها في مواجهة دولة ما إلا إذا كانت هذه الدولة طرفاً في المعاهدة المنشأة لكل جهاز من هذه الأجهزة ، فبدون الاعتراف بقواعد الشرعية الدولية ، والانضمام إلى المعاهدات المكونة لها ، والتصديق عليها ، لن تخضع الأنظمة الحاكمة للدول الاستبدادية في حقيقتها ، والتي تظهر وتعلن عكس ذلك لهذه الرقابة ، وهذا الإشراف الدولي سوف تظل بذلك بمنأى عن اكتشاف أمرها أمام العالم .

سبق هذا البيان العالمي ندوة هامة حول حقوق الإنسان انعقدت في دولة الكويت ، في الفترة من ٩ – ١٤ ديسمبر سنة ١٩٨٠م ، وأصدرت وثيقة نهائية تتضمن تفصيــلاً لحقــوق الإنسان في الإسلام ، وإذا كانت المواثيق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان بقصد حمايتها قــد جاء بها المجتمع الدولي بعد أربعة عشر قرناً من اكتمال تعاليم وأحكام الشريعة الإسلامية. (١)

---

(١) انظر : د. خيري أحمد الكباش : الحماية الجنائية لحقوق الإنسان ، ص ٦٠ .

(الخاتمة)

المقارنة بين النموذجين الإسلامي والغربي

حول العقد الاجتماعي

لنتفق أولاً على أن المقارنة صعبة بين كيانين ، كل منهما يأخذ فكره من منبع خاص يختلف عن الآخر ؛ إلا أنه هنالك إجماعاً بين أبناء الجنس البشرى بأن حياة أية جماعة بشرية تتعذر ولا تستقيم دون أن يكون لهذه الجماعة البشرية دولة أو سلطة أو سلطان يحكم هذه المجموعة البشرية أو تلك . فالدولة تتطلب وجود جماعة بشرية ، سواء كانت هذه الجماعة قليلة أو كثيرة، وفى نفس الوقت تتطلب وجود إرادتين ، وهما إرادة تحكم وهى السلطة ، وإرادة تطيع وهى الجماعة ، هذا فضلاً على أمر ضرورى وجود إقليم أو ما يسمى رقعة من الأرض. وأيضاً وجود قواعد تنظم العلاقات بين الأفراد والجماعة، وبين الجماعة والسلطة.

وتكمن مهمة السلطة فى تدبير أمر الجماعة أو ما يعرف اليوم بالشعب ؛ لأن أى شئ لابد له من مدير يدبر أمره، بدءاً من العالم والكون المحيط بنا، وانتهاءً بأى مجموعة بشرية مهما صغر حجمها وعلى مستوى الأسرة ، وعليه فإن السلطة قدر محتوم لابد منه بغض النظر عن طبيعة ومفهوم السلطة فى أى نظام ، وخير مثال على ذلك ما قال فردريك باستيا "السلطة شر لابد منه" فبدون السلطة يترتب عليها سيادة الفوضى وأن يأكل القوى الضعيف وأن تتصادم الرغبات والمصالح وما يتبع ذلك من اختلال الأمن وكثرة الفساد والقتل بسبب وبغير سبب. لذلك السلطة أمر حتمى لكن السلطة لابد لها من أساس ، هذا الأساس ، إما أن يكون من العقيدة ، وإما أن يكون فكراً وهو الذى يستمد منه السلطة مشروعية لوجودها بحيث يخلق اقتناع لدى الجماعة بشرعية هذه السلطة وبالتالى يتحقق الرضا من قبل المحكومين.

وعليه فإن الأساس سواء أكان العقيدة أو الفكر البشرى عند تقديمه لبرنامج سياسى يتضمن أهدافاً، ويتضمن كيفية بناء السلطة وطريقة ممارستها من قبل القائمين عليها وفى كيفية التعاون بين الحاكم أو "السلطة" وبين المحكومين بمعنى آخر هو التحويل من حالة النظر إلى حالة التطبيق.

ولكى تتضح الصورة خصصنا مبحثاً لبيان أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف فى العقد الاجتماعى ، وانتهينا فيه إلى أن أوجه الخلاف بينهما تغلب على أوجه الاتفاق ، ومما لا شك فيه أن أهم أوجه الخلاف بين النظامين تكمن فى الشورى، هذا النظام أوجده الله تعالى لعباده لتحقيق ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، بينما الديمقراطية ابتدعها الفكر الإنسانى الذى يعتريه النقص والقصور. وخلصنا إلى أنه لا وجه للمقارنة بين نظام أوجده الله وارتضاه لعباده أجمعين ونظام بشرى ليسد نقصاً فظل ناقصاً أو ليحل مشكلة فأصبح نفسه مشكلة.

إن عقد مقارنة بين كل من النموذج الغربى والإسلامى حول نظرية العقد الاجتماعى ينقسم فى نظر الباحثة إلى جزئين: الجزء الأول بمنهج كل منهما فى العقد الاجتماع ، وثانيه الأشكال التنظيمية والقواعد الإجرائية التى تعاملت معها من خلال الخبرة التاريخية لكل منهما.

أولاً: نظرة الإسلام والغرب للطبيعة البشرية:

يرى الإسلام طبيعة "الإنسان" طبيعة غريزية عقلية، لها غرائز تدفعها بلا شعور، ولها عقل يفكر، ويرجح ويختار، قبل أن يُدفع نحو العمل والسلوك. وأقوى الغرائز فيه هما غريزتا النسل والاقتناء، إذ عليهما يقوم بقاء الإنسان فى شخصه ونوعه والبقاء الإنسانى والمحافظة عليه أهم هدف للإنسان إذ به ترتبط رسالته فى حياته وهى نصرة الحق على الباطل، إن طرفى الصراع فى قضية الحق والباطل هما "الإنسان" والشيطان، فكان الإنسان منذ أن نزل إلى هذه الأرض ووُجد عليها مطالب بأن يكون فى جانب الحق، ونصرته إلى موته، وإلى بعث الناس جميعاً.

فحياة الإنسان فى الدرجة الأولى إذن ليست حياة أكل ونسل ، وإنما أصلاً هى حياة كفاح وصراع ومقاومة، أما الأكل والنسل فضرورتهما للإنسان أنه يتمكن عن طريقهما الاستمرار فى الكفاح والصراع والمقاومة وهو هدف إنسانيته فى وجوده على هذه الأرض. لذلك نجد القرآن يصور التوجيه السليم والسلوك المستقيم للإنسان وهو عدل أيضاً بالنسبة للإنسان كفرد ولعلاقاته مع الآخرين كافة يتفق مع الطبيعة البشرية، فلا يبالغ فى تقديرها إلى أعلى ولا ينزل فى هذا التقدير إلى أدنى مما لها. ويكفل الإسلام حرية الفرد فيما يعتقد، لا لأن الاعتقاد عن إكراه عديم الجدوى، ولكن الإكراه على الإيمان يضاد طبيعة الحياة التى يعيشها الإنسان على الأرض كما يضاد طبيعة الإنسان ذاتها وهى ميزة الإدراك والترجيح؛ وفى التعبير القرآنى الموجه إلى الرسول صلى الله عليه وسلم: { أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ } [سورة يونس آية ٩٩].

فالشريعة الإسلامية كدين تسير مع الطبيعة البشرية ، فهى تهتم بالمحافظة على الضروريات الخمس، الدين والحياة والعقل، والعرض، والمال. فالإسلام يعتبر ثورة المستضعفين ضد الأقوياء المعتقدين فى المجتمع البشرى ؛ لأنه لو لم يكن هناك ظلم واعتداء واستذلال وامتهان بشرى من جانب الأقوياء على الضعفاء لما كانت هناك حاجة إلى الرسالة.

فطبيعة الإنسان وما فيها من غرائز تدفعه إلى أن يطغى ، وإذا طغى فلا ترده إلا قوة أخرى تهزه تكون أشد منه ، وهذه القوة الأخرى لن تكون إلا قوة الإيمان، لأن الطاغية لن يصل إلى طغيانه واعتدائه إلا إذا جمع كل القوى المادية وسيطر عليها وحده أو هو وعصابته عندئذٍ لا يبقى فى المجتمع الموزع بين قوى وضعيف إلاّ الإيمان بالحق الطبيعى، ولن يبدأ هذا الإيمان إلا من جانب الضعفاء وحدهم ، ومن هنا كانت رسالة الإسلام ثورة ؛ لأنه يقوم أولاً على قوة الإيمان بالحق الطبيعى وثورة فى وجه الطغاة الأقوياء. { وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ

الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ }. وهذا يعنى أن ثورة المستضعفين فى الأرض مستمرة ؛ لأنها تخضع لقانون الحق الطبيعى اتجاهاً فى الحياة هو اتجاه الحق والعدل والتكامل بين المجتمع ليبقى السلام وحده هو الخط المستقيم للبشرية فى السلوك والتكامل. وعليه فنشأة المشكلة السياسية ليست بعيدة عن المشكلة الاجتماعية ، بل هى واحدة من صورها، فإذا كانت المشكلة الاجتماعية تتمثل فى علاقة الإنسان بالإنسان ، فالمشكلة السياسية تتمثل فى نفس العلاقة وما تفرزه من أمور الحكم والسلطة.

ونورد هنا بعض الآراء لاتفاق الفلاسفة المسلمين حول ما ذكرنا سابقاً.

من وجهة نظر ابن خلدون فى نفس السياق: أن الاجتماع الإنسانى ضرورى ، وأن الإنسان مدنى بطبعه ، وأنه بفطرته محتاج من الناحيتين المادية والمعنوية إلى أشياء كثيرة بمعنى لابد له من الاجتماع الذى هو المدنية وهو معنى العمران ، وبيانه أن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاءها إلا بالغذاء وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركبه فيه من القدرة على تحصيله ، إلاّ أن قدرة الواحد من البشر قاصرة على تحصيل حاجاته ، فكان من الضرورى اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم . وهى أيضاً تنطبق فى مرحلة الدفاع عن النفس ، فهو أمر يتطلب الاستعانة بأبناء جنسه كذلك إذا تم الاجتماع وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم هذا الوازع واحد منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان ، وهذا هو معنى الملك.

ويذهب ابن أبى الربيع: فى نفس المعنى " الإنسان الواحد لا يمكنه أن يعمل الصنائع كلها. افتقر بعض الناس إلى بعض، وبحاجة بعضهم إلى بعض اجتمع الكثير منهم فى موضع واحد، وعاون بعضهم بعضاً فى المعاملات والإعطاء ، فاتخذوا المدن لينال بعضهم من بعض المنافع من قرب، لأن الله عز وجل خلق الإنسان بالطبع يميل إلى الاجتماع والأنس، إذ لا يكتفى الواحد من الناس بنفسه فى الأشياء كلها ولما اجتمع الناس فى المدن وتعاملوا، وكانت مذاهبهم فى التناصف والتظالم مختلفة، وضع الله لهم سنن وفرائض يرجعون إليها ويقفون عندها، ونصب لهم حكاماً يحفظون السنن ويأخذونهم باستعمالها لتنتظم أمورهم ويجتمع شملهم ويزول عنها التظالم والتعدى الذى يُبدد شملهم ويُفسد أحوالهم ، ولما كان الشر يدخل على الإنسان من وجوده... جعل له ما يحتفظ به من وقوع الشر وما يدفعه ويداويه إذا وقع.

ويقول أيضاً الماوردى فى هذا السياق: "والإنسان مطبوع على أخلاق كلما حمد جميعها، أو ذم سائرها، وإنما الغالب أن بعضها محمود وبعضها مذموم".

ولو قارناه بالجانب الغربى: لوجدنا أن الذى ينظم القانون الوضعى هو الحاكم وليس الشريعة، نجد هوبز يقول أن الطبيعة فى حالة فوضى والجميع فى حرب ضد الجميع ، وهى حالة سيئة خطيرة، ولكى يتخلص الإنسان من هذه الحالة ومحاولة بقدر الإمكان المحافظة على الحياة وما يقتنيه أبرم كل الأفراد العقد بحيث يقول كل فرد للآخر: إنى أتنازل عن حقى فى حكم نفسى إلى هذا الشخص بشرط أن تتنازل له أيضاً عن حقك فإذا ما تم ذلك قارن هذا الشخص الذى اتحد فيه المجموع يكون صاحب السيادة، ويكون بقية الأفراد رعايا له. وما داموا قد نزلوا عن كل حقوقهم دون أن يلزموا الحاكم بشىء فإن سلطانه عليهم يكون مطلقاً لا يتقيد بأى قانون لأنه هو الذى يضعه ويعدله ويلغيه حسب هواه ، وهو الذى يحدد معنى العدالة. ويذهب هوبز أبعد من ذلك – إن الدولة هى المالكة لجميع الأموال بحجة أن الأفراد قد نزلوا للحاكم الذى اختاروه عن جميع حقوقهم، وبالتالى لا تكون لهم على الأموال حقوق وإنما مجرد امتيازات يقررها الحاكم ويسحبها كما يشاء؛ وعليه القوانين الطبيعية كالعدالة والحلم والتواضع والرحمة واحترام حقوق الآخرين لا وجود لها فى حالة الطبيعية وأن تفعل بالغير ما يريد الغير فعله فيك وسيطرة الرعب والخوف على حياة الإنسان والقوة والحيلة هما أعظم الفضائل خصوصاً فى وقت الاستيلاء على حاجات الآخرين وقت السلم والحرب ولهذا تتشارك الذئاب البشرية مع بعضها البعض لكى تكون فى مأمن من شر بعضها البعض تاركة ذئباً واحداً هو المكلف بالدفاع عن المجتمع وهدفه الوحيد هو صون ذاته ضد مشاريع عناصر عدوانية بلا تغير؛ وعليه فإن هذا الشر المستفحل وغياب القواعد القانونية لابد له من قانون، وهذا القانون هو الحاكم عند هوبز أى القوة المركزية هى التى تنهى حالة الاحتراب والصراع، وهى شرط من شروط بناء المجتمع أو ما يسمى بالضبط الاجتماعى من ناحيتين، لأنه الجهة المخولة بتنفيذ أحكام تلك القوانين والعمل بموجبها ، ولكى تقوم القوة المركزية بدورها لابد من وجود طبيعة من الأحكام والضوابط القانونية العامة والتى بموجبها يسلم الجميع بضرورة التخلى عن جزء من حرياتهم الذاتية المطلقة.

أما حالة الطبيعة عند لوك: هى حالة حرية ومساواة وليست حالة فوضى وحرب كما يدعى هوبز بل إنها حياة تجرى على أصول القانون الطبيعى – تلزم الأفراد بحكم كونهم جميعاً أحراراً متساوين – ألا يعتدى على الآخر فى حياته أو فى حريته أو فى ماله – فالإنسان فى حالة الفطرة إذ لم يكن هناك مجتمع. ولكن ليس معنى ذلك أن الحياة الفطرية يسودها قانون الأقوى ؛ لأن هناك قانون طبيعى سابق يسمو على جميع القوانين الاجتماعية ويلزم الناس جميعاً. فى هذه الحياة البدائية، الجميع أحرار ؛ ومتساوون ولكن الحرية ليس معناها أنهم يعملون كل ما يحلو لهم أو أن يشبعوا رغباتهم بجميع الوسائل إذ أن القانون

الطبيعى يمنعهم من ذلك وإلا قضوا على الحرية الطبيعية لكل منهم.

أما الحالة الطبيعية عند روسو: رأى روسو أن الإنسان خير بطبعه وهو يولد حراً فاضلاً تسود حياته الحرية والمساواة الطبيعية، وكان رغيد العيش هانئ البال. وأن هذه الحياة ما لبثت أن تغيرت نتيجة تقدم المدنية ونتيجة تعدد المصالح وتضاربها، وزاد الأمر تعقيداً ازدياد التفاوت فى الثروات بين الأفراد ففسدت بالتالى المساواة الطبيعية التى كانوا ينعمون بها فى حالة الفطرة الأولى وشقت حياتهم نتيجة قيام التنافر والحروب بينهم – وعليه يعتبر حالة الإنسان الطبيعية الأولى – أحسن حالاً منها فى ظل الجماعة، فالسيادة عنده تعنى التنازل الكامل غير مشروط من جانب كل عضو فى المجتمع عن نفسه وماله وكل ما لديه للمجتمع وعلى ذلك تكون السيادة كلها للشعب وليست لفرد واحد وعليه العقد يوفر الحرية والمساواة للمجتمع ويجعل الشعب هو صاحب السيادة. وعليه فعلاقة الفرد بغيره يوجد فى بعض الأحيان بعض التجاوزات على حقوق ذلك الغير، وبما أن الإنسان الطبيعى لا يستطيع أن يعيش حياة اجتماعية إلا فى ظل مجموعة بشرية ويلتزم بمقررات اجتماعية تحافظ على تلك الحقوق، وبدونها لا تستمر الحياة الاجتماعية، ومهما حاول الإنسان تناسى نوازعه الفردية بقى كائن حى من لحم ودم، ويختلف فى نوازعه عن الآخرين من الشئون الاجتماعية التى تتصل بمصالحه الشخصية تجعله يخل بالنظام والأمن فينتج التعدى والتجاوز والفجور على المجموعة التى يعيش معها مما يجعل المجتمع فى حاجة إلى نوع من الصفاء حتى تأخذ الأمور فيه طبيعتها ، فيلجأ فى هذه الحالة إلى سلطة تكون فوق الميول الشخصية وتقيم العدل والمساواة بين المجتمع وتحميه من الفوضى والاختلال.

أما مونيتسكيو ، فيرى أن الأفراد منذ ولادتهم ملتئمين ضمن حياة اجتماعية لها قوانينها وأنظمتها وسماتها الخاصة ، وهو يؤكد على غريزة الألفة والاجتماع التى تحل محل قاعدة العقد الاجتماعى ، وأن الإنسان خلق مدنياً ولابد له من التعايش مع بنى جنسه ، ولكى يسعد لابد له أن يكون حراً مطمئناً فى وجود قانون يشرع وينظم العلاقات بين الناس وأحسن القوانين ما يضمن للناس أوسع ما تجيزه المصلحة العامة من الحرية. وظهور القانون هو نتيجة للخلافات التى نتجت عن الكثرة اللا متناهية من البشر. ويتفق مونيسكيو مع لوك بأن الفرد لم يكن عدوانياً ، وأن هناك مستوى من العدالة المجردة والمساواة فى الحقوق والواجبات بين الأفراد ، ولكن عيش الأفراد فى رعب مستمر من مخاطر حقيقية أو تخيلية يسيطر عليهم الشعور بالنقص والجبن ، وعليه فإن الفرد لم يكن عدوانياً.

كما أنه لا يقر أن الناس يعيشون فى المجتمع على عرف وتعاقد ، وإنما هو استعداد طبيعى. حيث يكره الناس الظلم والاستبداد ؛ لأنهم يحبون الحرية ، ويكرهون الطغاة وتحقد

عليهم ، والشرط الوحيد لقيام الاستبداد هو الشهوات الإنسانية ، وهى موجودة فى كل مكان.

وعليه فإن القانون هو اتفاق تعاقدى شفهى نتوقع منه الغدر من الحاكم ودون مقاومة من المحكومين.

وهو ينتقد هوبز فالشعور بالخوف وإغلاق البيت والخزانة وتجنيد الحراس لحمايته لم تكن فى الحالة الطبيعية ، وإنما فى إطار المدينة الحديثة ، وإذا كان الأفراد قد تحاشى بعضهم بعضاً بسبب الخوف ، إلاّ أن علاقات التزاوج والعلاقات الطبيعية والاجتماعية جعلتهم يقتربون من بعضهم البعض. فالطبيعة عند كانط هى التى تفرض على الإنسان أن يسعى ويشقى من أجل تقدمه الفكرى والخلقى فكانط يرى الحالة المثلى للمجتمع تكون فى السلام الدائم لكن الواقع يتميز بالنزاعات الدائمة بين الناس الأمر الذى يقود إلى الحرب هذه الحالة التى تتميز بعدم الاستقرار تعتبر وسيلة طبيعية من أجل تقدم الإنسان والخلاص الوحيد من الوضع الملئ بالتناقضات هو وجود مجتمع منظم ينمو باستمرار فى سبيل المحافظة على الأخلاقية ومؤسس على قوانين الفضيلة وعليه نزاع الناس بعضهم مع بعض هو الذى أدى إلى نشأة نظام اجتماعى سياسى وقيام الدولة والحضارة ، وعليه يسمى كانط الحالة الطبيعة حالة ليست قانونية أى تلك التى لا توجد فيها عدالة توزيعية.

أما العقد عند كانط ، فيعتبر أن كل عقد قانونى لا يتوافر فيه تنازل من الطرفين يعد باطلاً قانوناً، كما أنه جعل الإنسان أصل القانون والعقل هو الذى يكتشفه إلاّ أن العقل يحكم بالمبادئ الأخلاقية والتى هى أيضاً مبادئ يعرفها العقل بذاته وعليه فقط جعل أصل الدولة العقد الاجتماعى وهو أساس العلاقات الاجتماعية فى القانون والحقوق المتبادلة بين الناس.

أما توماس بين ، فالمجتمع يتكون من الأفراد وهؤلاء الأفراد يقودهم شخص شرير قاطع طريق ويعامل الناس الطيبين معاملة الأسر ، وهو يقصد بذلك النظام الملكى ، وهو نظام وراثى ويصب جام غضبه عليه لأنه ليس نظام تمثيل.

أما أدموند بيرك ، فالمجتمع عنده عبارة عن تعاقد ومشاركة بين من ماتوا والموجودين والذين سوف يولدون بمعنى الاستمرار من جيل إلى آخر ، ويؤكد أولوية الواجبات على الحقوق ، ولكن بمجرد قيام الحكومة لا تعتمد فى عملها على موافقة الأفراد ، ولا تستمد سلطتها من الإرادة الشعبية واحترام القانون والالتزام به ، وبدونه لن يكون هناك استقرار سياسى ، وعليه فإن أدموند بيرك يؤمن بوجود عقد أولى للمجتمع الأبدى عقد يصل المرئى بالعالم غير المرئى.

ولهذا نجد فى الجانب الإسلامى أن الشريعة هى التى تأخذ دور السلطة فى ترويض

الناس ورسم خط مستقيم لحياتهم مع المحافظة على حياتهم وممتلكاتهم وبيان كيفية تحمل المسئولية، فى حين في الجانب الغربى يقوم بهذا الدور الحاكم أو المجموعة دون أن يكون لدين دخل فى ذلك التوجيه.

فالمنهج فى الجانب الغربى يستبعد الله من الجانب المعرفى والأخلاقى ، ويخضعها للقوانين الطبيعية الكامنة فى المادة وحتى ولو اعترف به من الناحية القولية، بمعنى عدم إنكار الخالق بشكل قاطع ومباشر ، فالضمانات التى يقدمها النموذج الغربى هى من صنع الجماعة وتقرر داخل أجهزة الدولة، فالدولة تصبح المطلق وصالحها أو ما يسمى بالصالح العام يصبح الهدف النهائى من حركة المجتمع، فهوبز يؤكد أن لا توجد أهداف نهائية ولا غايات مطلقة لوجود الإنسان فالخير هو مصلحة الدولة العليا وبالتالى لا توجد ضمانات تقيد سلطان "الذئب الأكبر" – أو سوبرمان.

فالشريعة فى الفقه الغربى تدل على مدى صلاحية السلطة القائمة وعلى مدى صلاحيتها، الأمر الذى يترتب عليه التكليف بالطاعة.

أما الضمانات في الجانب الإسلامى ، فهى ضمانات شرعية مستمدة من الشريعة الإسلامية لا من قرارات الأغلبية وبذلك لا تكون تحت رحمة سلطة الأغلبية، أو من هو قادر على تشكيل وضع هذه الأغلبية بالأساليب والوسائل المختلفة، فهى مبادئ ثابتة تفرضها الشريعة وتتأسس على العقيدة وتلتزم بالأخلاق الثابتة، وهذا يحميها من الانحراف والتحول. وهذه الطبيعة الإلهية للضمانات أو المبادئ التى تحكم حل المشكلة السياسية تحول الضمانات إلى التزامات قبل الله ورسوله أو بتعبير آخر يجعل منها "ضرورات" و "حرمات" لا مجرد حقوق.

إن المجتمع الخاضع للشريعة تخضع فيه الدولة أيضاً بجميع سلطاتها ونظمها وأجهزتها لهذه المبادئ ، فلا تستطيع أن تعطلها بتغيير الدستور والقوانين، وعليه القداسة والخلود والثبات يكون للشريعة وليس للحكومة أو الدولة، كما أنه لا يجوز خلع هذه الصفة على الهيئات ، أو السلطات التى تنفذها بل جميعاً هيئات وسلطات مدنية تنوب عن الجماعة وتعمل باسمها ، وتلتزم هى أيضاً بالخضوع لمبادئ الشريعة.

ومثال على ذلك وكنتيجة لكون الدولة خاضعة للشريعة تكون الصحة، "صحة القوانين مقترنة بمواطأة المبدأ الذى تتخذه الجماعة عقيدة بصرف النظر عن جهة الإصدار ، فلو أجرى أحد الأفراد أو أحد صغار العمال تصرفاً موافقاً للشريعة ومخالفاً لأمر الخليفة، صح تصرف الفرد أو العامل ولم يعتد بما أصدره أمير المؤمنين ؛ لأنه باطل لمخالفته للشريعة".

وعليه فالضمانات تقييد السلطة – فى النموذج الإسلامى لابد أن تتأسس على الوازع الدينى والعقيدى، وهذا يفرض منهجاً مختلفاً فى التعامل مع المشكلة السياسية، الأمر الذى يتطلب إصلاح خلق الأفراد وسلوكهم وعقيدتهم ثم بعد ذلك تعدل الدساتير القوانين لتضيف إلى الضمانات الدينية والأخلاقية ضمانات دستورية، فصلاح المجتمع واستقامة أفراده والتزامهم المنهج الخلقى الكامل هو الذى يكفل أن تحقق الضمانات فعاليتها، وأن تكون القرارات أو الإجراءات المستمدة منها عادلة وصالحة وراشدة. ومثال على ذلك أن نظام الحكم حتى ولو قام على الشورى فى اختيار الحكام لا يكون له قيمة إذا كان الأفراد الذين يتولون هذا الاختيار غير صالحين لهذه المسئولية وغير قادرين عليها ولا يمكن ضمان ذلك إلا إذا توافر لدى أفراد الأمة قدر كاف من الصلاح والاستقامة يزود جمهورها بالحد الأدنى من القيم الخلقية والكفاءات والقدرات اللازمة لإقامة العدل والإحسان ، لهذا تعتبر الشورى مرآة الأمة ترى فيها صورتها وتبرز بها قدراتها فى الجوانب الفكرية والخلقية ولذا نلاحظ فى النموذج الإسلامى يعترف بالله ويجعل من الإيمان به سبحانه نقطة الارتكاز التى تدور حولها وتتأسس عليها كافة مناحى الحياة الإنسانية فى حين الجانب الغربى لا يعترف بالله ويجعل من الإنسان مركز الكون الذى تدور حوله وتتأسس به كافة مناحى الحياة ، ومن ثم فإن الضمانات فى الجانب الإسلامى شرعية إلهية وفى الجانب الغربى وضعية بشرية.

وخلاصة القول الأشكال التنظيمية والقواعد الإجرائية لا يمكنه رؤيتها إلا من خلال إطار متكامل من القيم التى يرسيها الأساس الفلسفى والتصور الاعتقادى ، وأن التنظيم لا يمكنه أن يكون بديلاً عن القيمة أو المبدأ ككل.

الدولة: عند فلاسفة الغرب الثلاث هدفها حماية الأفراد، وتحقيق أمنهم ، فالدولة عند هوبز هى "المدينة التى يعيش فيها مجموعة من الناس فى هيئة شخص واحد، وذلك عن طريق وجود سلطة توحدهم وتجعلهم يسعون إلى تحقيق الأمن والسلام، والسلام ومقاومة العدو الخارجى".

أما عند لوك تقوم على أساس الاتفاق من جانب الأفراد الذين يكونون هذه الدولة عن طريق العقد الاجتماعى ، والهدف منها تحقيق الأمن لأفرادها ، ويتفق روسو مع لوك فى أن الدولة تتكون عن طريق العقد ومهمتها حماية الأفراد وتوفير الأمن لهم.

أما سلطة الدولة فى الإسلام، جاءت وفق الدين الجديد، جاء به محمد صلى الله عليه وسلم، يخالف ما كان عليه العالم فى ذلك الوقت ، سواء فى العقيدة أو فى الشريعة ، فإذا كان تعريف الدولة لدى فقهاء القانون الدولى والدستورى: إنها جماعة من الناس تقيم بصورة دائمة على إقليم معين وتخضع لسلطة حاكمة وفق تنظيم سياسى معين، فإن التعريف ينطبق تماماً

على دولة المدنية بوثيقتها المشهورة التى كفلت للدولة الناشئة عنصر الاستمرار والدوام والانتماء لمجتمع جديد يقوم على اختيار حر، وعلى حرية العقيدة، والحرية الشخصية، وكأن الإسلام قد سبق بهذا المبدأ الأخير "الحرية الشخصية" فلاسفة العقد الاجتماعى بألف عام على الأقل. لقد وحد النبى صلى الله عليه وسلم تلك القبائل المستقلة المتنافرة فى دولة واحدة، وكانت وسيلته إلى ذلك الإسلام ذاته وليس إلى نظرية أخرى من صنع البشر، ولم تنطلق الدولة الإسلامية الأولى من صراع طبقى بل قامت بالإسلام وبجهاد النبى صلى الله عليه وسلم وجهاد أصحابه رضوان الله عليهم، ومن هنا اقترنت العقيدة الدينية بالعقيدة السياسية ، كما أن الإسلام لم يعرف مسألة الفصل بين الدين والدولة، لأنه نظام شامل للحياة كلها حيث نظم علاقة بين الخالق والمخلوق ونظم حياة الإنسان فى دنياه وعلاقاته مع غيره شمل جميع جوانب الحياة، والإسلام لم يعرف نظام الفصل بين السلطتين الدينية والدنيوية لذا لم يعرف ذلك الصراع المرير الذى قام بين السلطتين وبالتالى لم يكن فى حاجة لأن يوجد نظرية مماثلة فى السيادة، فقيام الدولة وسيلة لتنفيذ شرع الله عز وجل لأن الإسلام أقام شئون الدنيا كلها على أساس من الدين لذا يعتبر الدين سند للدولة ووسيلة لضبط شؤون الحكم وتوجيه الراعى والرعية.

وإذا كانت الديمقراطية فى النماذج الثلاثة الذين ورد ذكرهم فى الرسالة [هوبز – لوك – رسو] توكل الوظائف إلى أشخاص وصلوا إلى مناصبهم بالمصادفة أو القرعة، فإن العقد الاجتماعى المتمثل فى الشورى أو البيعة فى الجانب الإسلامى لا توكل إلا إلى ذوى الرأى الناضج والخبرة بالأمور التى تعرض للشورى، ليكون الشخص من أهل الشورى فى الإسلام يجب أن تتوافر فيه مجموعة من الشروط على رأسها: الدين والعقل مع التجربة السالفة والعلم والأمانة. وحكمة الشورى فى الإسلام فى كونها تعمل على إصلاح العيوب وممارسة النقد الذاتى البناء ما يعمل على تثبيت الحكم ويضمن استقراراً أفضل. فمناداة الديمقراطية بحكم الشعب لم تكن غريبة عن الشريعة الإسلامية التى أقرت ذلك المبدأ منذ البداية. فمنهج العقد الاجتماعى فى الإسلام يتمثل من خلال الشورى ومنهجها وهى تعنى المساواة بين أفراد الأمة وانعدام الفروق حتى بين الخليفة وأدنى رجل من أفراد الشعب ولجميع أفراد الأمة الحق فى المشاركة فى بناء هرم السلطة : " كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته".

ثانياً : الحاكم (أو الخليفة) فى النموذجين ومدى الالتزام فى النموذج الإسلامى :

يخضع الحاكم فى أعماله وممارسته لسلطته للرقابة والمحاسبة ، كما يحق للأمة فى تقويم الحكم أو عزله فى حالة معارضة الشريعة وتنكر لها وقد ذكر الفقهاء العديد من الحالات التى يحق للأمة عزله، نذكر منها على سبيل المثال للتذكير لما جاء فى بدايات الرسالة منها

العجز عن القيام بأمر الحكم ونستشهد بقول الخليفة الأول أبى بكر الصديق حين تولى الخلافة: "أطيعونى ما أطعت الله ورسوله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لى عليكم). فالعقيدة لا تجيز الخضوع المطلق إلا لله وكما لا تجيز التمييز العنصرى أو وجود طبقات تتمتع بامتيازات خاصة، فلا تقرّ بامتيازات للحكام ولا لعلماء الدين، كما لا يوجد فى الإسلام طبقات تسمى رجال الكنسة وإنما علماء الشريعة وفقهاؤها، وكل واحد منهم فى حدود اختصاصه، ويعترف المجتمع بآرائهم إذا كانت مبنية على علم صحيح، وأدلة مقبولة من القرآن والسنة، ويشترط فيهم اتصافهم بالتقوى والخلق القويم، بحيث لا يتبعون الأهواء أو يغضبون الله من أجل فتوى ترضى الحاكم أو طبقة، فلا توجد طبقية فى الإسلام، فالإنسان فى المجتمع المسلم لا يرتفع إلى مستوى القداسة أو الألوهية، كما أنه لا ينزل إلى مستوى الحيوان فى سلوكه ومعاملاته، فالخلافة أو الرئاسة فى الإسلام بشرية ليست إلهية ومهمتها تنفيذ شرع الله عز وجل وهى خاضعة للنقد، وتلتزم بالشورى وتقبلها، والخليفة أو الرئيس فرد من المسلمين إلا أنه من أفضلهم، إيماناً بالله والتزاماً بشرعه وخضوعه للحق وإقرار بالعدل.

الحاكم فى الإسلام ليس مشرعاً ، وإنما هو منفذ لشريعة المجتمع القرآن الكريم وسنة نبيه الكريم، والشريعة أفسحت المجال للاجتهاد فيما لا نص فيه وفيما جاء فيه النص تماماً فى صورة مبادئ عامة وقواعد كلية. فالاجتهاد يعتبر نوعاً من التشريع فى حدود مبادئ الشريعة لا يستبد به الحاكم ، وإنما يكون من حق الاختصاصيين وفى حالة تعدد الآراء الاجتهادية يكون الفصل فيها من خلال الشورى.

كذلك الشريعة ليست أسراراً يستبد بفهمها الحاكم أو فئة رجال الدين ، وإنما يحق لأى إنسان عالم أن يرجع إليها ، وإن كان مصدرها الأصلى إلهياً.

لذا يتحكم فى تعيين رئيس الدولة أو الحاكم قاعدتان إن جاز لى الإطناب ، فقد ذكرناهما بإسهاب من خلال المفكرين الإسلاميين، وتناولنا لموضوع أهل الحل والعقد، وهما:

القاعدة الأولى:

أ] **صفات تسمى المؤهلات:** وهى يجب أن تتوفر فيمن يتولى أمر الأمة أو الجماعة ، وهى العقيدة التى تقوم الدولة على أساسها ولحمايتها، والعلم، والأخلاق، والخبرة السياسية الإدارية.

ب] رأى **الشعب** يعتبر أساسياً فى اختيار الحاكم ، وذلك عن طريق أهل الرأى والمشورة أو حسب المصطلح الإسلامى أهل الحل والعقد، وفى قبوله والرضا به ، ويعتبر من مظهر البيعة إعلان قبول حكمه لأن مشاركة جمهور الأمة فى التعيين من خلال عملية البيعة أو المبايعة ، وهى فى جوهرها وأصلها عقد وميثاق بين طرفين: بين الدولة "جمهور

الأمة" وبين الأمير "الإمام، الملك، الحاكم، الرئيس" فيبايع الحاكم على الحكم بالكتاب والسنة والنصح للمسلمين، أما الشعب أو جمهور الأمة يبايع على فعل الطاعة فى حدود طاعة الله ورسوله.

قال الإمام على بن أبى طالب حين بويع بالخلافة على عهد الله وميثاقه: وأشد ما أخذ على النبيين من عهد وعقد لأعملن فيكم بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم طاقتى وجهد رأيى.

وهذا ما كان يحصل فعلاً فى عهد الخلفاء الراشدين فى المبايعة ، وفى مبدئى الاختيار والبيعة يبرز دور الشعب أو الأمة فى تكوين الدولة وبنائها واختيار الشخص الذى يتولى أمرها.

هاتان القاعدتان استخرجهما المسلمون من مصادره منذ الأيام الأولى لظهور الدولة الإسلامية: أى تعيين الحاكم أو اختياره من قبل الشعب واختيار صفات تؤهله للقيام بالأعباء الملقاة على كتفيه واستناده فى شرعية حكمه فى مذهب أهل السنة على مبايعة المسلمين له ورضاهم به أميراً عليهم، هاتان القاعدتان والإقرار بهما يعتبران تغيراً لمجرى التاريخ السياسى حيث نظم الحكم والحقوق الدستورية بصرف النظر عن الطريقة الفعلية التى طبقت بها القاعدتان من خلال العصور الإسلامية.

النموذج الغربى:

الكنيسة فى الجانب الغربى هى التى تستبد بفهم أسرار الشريعة، وحدها، وكل فهم خارج فهم الكنيسة يعتبر زندقة وكفر ، ومصيره إما الحرق بالنار أو المقصلة. وهى أيضاً تتحكم فى تعيين الحاكم، فمصدر السلطة العامة نقلت بمراحل، من الكنيسة إلى أمراء الإقطاع إلى الملك ثم نقلت بعد ذلك إلى الشعب فجاءت فكرة السيادة بنت بيئتها.

فالحاكم عند هوبز: يتمتع بسلطان مطلق على الأفراد لأنه لم يلتزم إزاءهم بأية تعهدات نظراً لعدم اشتراكه فى إبرام العقد ، وليس للأفراد أن يطالبوه بأية مطالب ، أو أن يشقوا عصا الطاعة عليه لأنهم قد تنازلوا له من قبل عن جميع حقوقهم ، فهو لا يخضع إذاً لأية مساءلة أو محاسبة.

أما لوك: يلتزم الحاكم والمحكوم باعتبارهما طرفين فى العقد بالتزامات متبادلة ، وعلى الحاكم أن يحقق أهداف الجماعة فى الأمن والعدل وحماية الحقوق الطبيعية ، فإذا تحلل الحاكم من التزاماته وتخلص من قيوده وأطلق سلطاته فيحق للأفراد مقاومته ، والخروج على طاعته لإخلاله بشروط العقد الاجتماعى المبرم وهو فى هذا قريب للإسلام.

أما عند روسو: فالحاكم هو جسد معنوى وجماعى وهو حصيلة التقاء الإرادات المختلفة

فى أفراد المجتمع على غاية واحدة واجتماعها على مصلحة مشتركة والحكم لا يمكن أن يكون عادلاً نزيهاً إلا إذا كان وليد إرادة المجموع، ومن وجهة نظر روسو هذه الإرادة على صواب دائماً وتهدف إلى النفع العام.

أما الحاكم عند كانط: هو الذى تتجسد فيه فكرة السيادة ومزودة بالسلطة التنفيذية، ويعمل على تعيين الموظفين، ويسن للشعب القواعد التى بموجبها وبحسب القانون يكتسب كل واحد داخل الشعب ما يملك أو ما يحتفظ به وكل ما يصدره للشعب أو الموظفين هى عبارة عن أوامر وليست قوانين ، لأن موضوعها قرار فى حالة جزئية قابلة للإلغاء، وعليه ذو السيادة على الشعب لا يمكن أن يكون حاكماً لأنه خاضع للقانون وملزم به وذو السيادة يملك نزع السلطة من الحاكم وعزله وإجراء تعديلات فى إدارته لكنه لا يملك عقابه. كما يحق للحاكم الرجوع إلى الحكم إذا استعان بقوى أخرى.

ثالثاً : توزيع السلطات فى النظامين الإسلامى والغربى :

أ - فى الجانب الإسلامى:

يختلف النظام الإسلامى عن أسس النظام السائد فى أوروبا فى القرن الثامن والتاسع عشر، لأن النظام الأوروبى نظام وضعى ولا يعترف بشريعة أو شرعية للحكم منزلة من السماء، فكافة الدول الرأسمالية التحررية قد أسست سلطتها على أساس العقيدة الرأسمالية التحررية أو الليبرالية ، تلك العقيدة تدين بوجودها إلى مجموعة من المفكرين الغربيين، مثل جان جاك روسو، وجون لوك، ومنتيسكيو وغيرهم من أولئك الذين ضموا جهودهم وشكلوا منها تلك العقيدة السياسية التى استندت عليها السلطة فى الدولة الرأسمالية، هذه العقيدة التى تؤمن بفصل الدين عن الدولة، وتعتبر مصالح الأفراد هى القيم العليا، وتؤمن بالحرية والحقوق الطبيعية السابقة لوجود الدولة وتؤمن بالعقد الاجتماعى بين السلطة وبين الجماعة ، وتؤمن بالديمقراطية، تلك المقولة التى تعنى تمليك السلطة للمواطنين، بحيث يكون الفرد حاكماً ومحكوماً بنفس الوقت، كمظهر من مظاهر الحرية، ووسيلة للملاءمة بين وجود السلطة والحذر منها، فيكون الحكم وقراراته وقوانينه من صنع الأفراد، وأنّ هذه القوانين التى تضعها السلطة يجب أن تكون عامة ومجردة وسارية للجميع وعلى الجميع، وأن السلطة نفسها ليست مطلقة الحرية بقوانينها وقراراتها، بل هى مقيدة بالحقوق الطبيعية اللصيقة بالإنسان منذ ولادته، وحتى قبل وجود الدولة. وفى حالة التصادم بين الحرية والسلطة يجب أن ترجح الحرية، وإن هذه السلطة نفسها بيد أكثرية الناس (الشعب) عن طريق الانتخاب، فإذا فازت الأكثرية بالسلطة فإنّ من حق الأقلية أن تعارض. والخلاصة، بنتيجة التعاون بين المفكرين الغربيين وبين الطبقة البرجوازية ونتيجة التحالف بينهما تم القضاء على العقيدة التى قام عليها

الحكم المطلق، حكم الملوك ورجال الدين فى الغرب، ووضعوا بدلاً من تلك العقيدة البائدة عقيدة جديدة هى العقيدة التحررية الرأسمالية التى أصبحت هى الأساس الذى تستند عليه السلطة الرأسمالية التحررية بدلاً من العقيدة البائدة التى كانت هى أساس السلطة إبّان الحكم المطلق القائم على تحالف بين الملوك ورجال الدين المسيحى. فى حين النظام الإسلامى لا يبدأ إلا من مصدرية السماء فى التشريع للأرض لذا نجد فى النظام الإسلامى توازن فى توزيع السلطات، وبذلك لم يعرف الإسلام الفصل بين السلطتين الدينية والدنيوية، حيث يوجد ثلاث سلطات فى الدولة، وهى التنفيذية والتشريعية والقضائية وهذه السلطات منفصلة عن بعضها حيث تكون السلطة التنفيذية بيد الحاكم والسلطة التشريعية بيد الأمة والقضائية بيد القضاة، وهى هيئة مستقلة تحكم وفق تعاليم القانون الإسلامى.

فالتقيد بقواعد التشريع والالتزام به مطلوب من كل من الحاكم والمحكوم، فالحاكم والشعب فى الإسلام مقيد بما جاء به الكتاب والسنة ولا يحق لأحدهما التشريع من عند نفسه أو يتصرف برأيه وهواه وإلا اعتبر ذلك بحقه كفراً لشريعة الله وخصوصاً إذا كان الدافع له إنكار أصل الشريعة والإصرار على معارضتها لقوله تعالى: { وَمَن لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ } [سورة المائدة آية ٤٤] ، وقوله أيضاً: { وَمَن لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ } [سورة المائدة آية ٤٥].

كذلك جمهور الأمة أو الشعب ليس الخروج على الشريعة أن تبديل شئ مما ليس فيه مجـال للاجتهاد وعليه أن يُذعن لحكمها { فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ } سورة النساء آية ٦٥.

فالشريعة هى الحكم الذى يرجع إليه الفريقان حين الاختلاف والتنازع. وطاعة المحكوم للحاكم يقابلها عدل الحاكم فى الرعية ، والحقيقة أن الأمة فى الإسلام لها السيادة وتشرف على مصالحها لكن وفق الشريعة الإسلامية وعليه تبتعد عن نظام الحكم الأوتوقراطى والتيوقراطى، لأن النظام الإسلامى خالى من الكهنة وهو إن قلنا عنه نظاماً ديمقراطياً ؛ لأنه يستخدم الشورى إلا أنه لا يقرر أموره كيفما اتفق وإنما وفق تعاليم الدستور أو الشريعة الإسلامية وهى الحكم حينما يختلف الراعى مع الرعية أو العكس لقوله تعالى: { إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا } وقوله: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً } [سورة النساء آية ٥٨-٥٩].

ومن خلال الدراسة ، نجد أن وظيفة الإمام فى النظام الإسلامى هى حراسة الدين وسياسة الدنيا ولكن وفق الشرع الإسلامى وهو يعتبر حارس وسائس لمصالح الأمة ،

فمسئوليته شرعية وسياسية فمن النواحى الشرعية توجد نواهى وأوامر إلهية تستوجب على كل مسلم العمل بها ، فما بالك الإمام أو الرئيس . وتلك هى إرادة التشريع التى تستوجب الإلزام، والمخالفة لها يعتبر الخروج عن الإلزام وهذا يعنى سلطة الإمام سلطة مقيدة وتجرى وفق أحكام التشريع الإسلامى، فلا يستطيع أى فرد كان ومهما علت مكانته وموقعه أن يشرع قانوناً أو تشريعاً أو يصدر أمراً للأمة مخالف للكتاب والسنة؛ لأنه كلما كان تشريع موافق الكتاب والسنة كلما ضمن الحاكم أو الإمام طاعة المسلمين لأوامره.

ب - فى الجانب الغربى :

توزيع السلطات المقصود به تثبيت سلطة واحدة لإصدار القرار العام مع توزيع هذه السلطة الوحيدة على العديد من المؤسسات بحيث لا تكتمل ممارسة السلطة الواحدة ، ولا يكتمل العمل العام الواحد إلا عن طريق نشاط هذه المؤسسات مجتمعة، فالتعدد هنا أقرب إلى التقسيم الموضوع لأنماط العمل المختلفة بحيث يفيد تخصصاً لكل مؤسسة فى بعض مراحل العمل العام.

أقر أفلاطون توزيع السلطات على هيئات مختلفة وأن يكون بينها توازن حتى لا يطغى سلطان هيئة على أخرى وتستبد بها، وحتى تحقق الدولة أهدافها والقيام بوظيفتها فى تحقيق الخير العام للشعب يجب فصل أعمال الدولة وفصل هيئاتها التى تباشر هذه الأعمال مع إيجاد نوع من التعاون بين بعضها البعض.

أما أرسطو ، يرى من الصواب عدم تركيز السلطة فى يد واحدة ، بل يكون من الضرورى أن توزع على عدة جهات تتعاون فيما بينها وتراقب بعضها البعض.

أما لوك يرى ضرورة الفصل بين السلطات لمنع التحكم والاستبداد ، ومونتسكيو يرى الفصل بين السلطات والغرض من ذلك هو كفالة الحرية السياسية للفرد فى الدولة بالحد من طغيان السلطة وبالتوازن بين السلطات ومع حلول مرنة تسمح لمختلف الهيئات بالتعاون فيما بينها.

ويتفق كانط مع مونتسكيو فى وجود سلطات ثلاث داخل الدولة ، وهى الإرادة العامة موحدة فى ثلاث أشخاص، السلطة ذات السيادة وتقوم فى شخص المشرع، والسلطة التنفيذية فى شخص يحكم وفق القانون، والسلطة القضائية فى شخص القاضى.

والشخص الذى له الحق فى التشريع وهو شخص فوق الجميع ولا يخضع لأحد، وهو الشعب، فى حين الحاكم أو الوزارة أو الهيئة التنفيذية خاضعة للقوانين وملزمة بتنفيذها، ومن حق الشعب عدم إطاعة أى قانون لم يوافقوا عليه.

كما يؤمن أدموند بيرك بتقسيم المهام الاجتماعية والمواقع والسلطات بمعنى التسلسل فى السلم الاجتماعى، والطبيعة هى التى أرادت أن يكون فى المجتمع تفاوت فى السلم الاجتماعى من يكون فى الأعلى والأدنى ، ومن يحكم ومن يطيع. كما أنه يرفض أن تخضع الدولة لطاعة الفرد ورضاه واختياره الحر ، وأن تكون شرعية الدولة محصورة على قاعدة عقد منفعى بين أفراد مجردين وبعيدين عن كل ضغط وكل تقاليد مجتمع ما، ويقتصر دور الدولة على حماية حياة أعضائها وملكياتهم ، وهذا يعتبره تحدياً للطبيعة ولطبيعة الأشياء والإنسان والمجتمع السياسى.

وعليه فقد قسم لوك سلطات الدولة إلى ثلاث، السلطة التشريعية والتنفيذية، والسلطة الاتحادية ، وأكد على ضرورة الفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، بحيث تتولى كل منهما هيئة مستقلة عن الأخرى، وكانت حجته فى ذلك أن السلطة التشريعية ليس فى حاجتها دائمة فى حين السلطة التنفيذية تتطلب وجودها دائماً واجتماع السلطتين فى هيئة واحدة يؤدى إلى الاستبداد والتحكم لذا يؤمن لوك بالفصل بينهما. فى حين قسمها روسو إلى قسمين: تشريعية وتنفيذية فقط، كذلك اختلف كل من هوبز ولوك فى مسألة الفصل بين السلطات حيث ركز هوبز السلطات كلها فى يد الحاكم ، فى حين يرى لوك يجب أن يكون هناك فصل بين السلطات حيث جعل السلطة التشريعية هى السلطة العليا وأنها تتركز فى يد الشعب أو فى يد ممثلين يختارهم الشعب ، وجعل السلطة التنفيذية فى يد الحكومة؛ أما هوبز فلم يفصل بينهما، واعتبر الحاكم هو المتصرف والمشرع، وألقى هوبز على عاتق الحاكم واجب هام بعد أن تنازل الأفراد له أن يكفل للأفراد الأمن والسلام العام.

نتائج الرسالة :

بعد رحلة شاقة فى البحث والتنقيب فى "العقد الاجتماعى بين المسلمين والغربيين" تجدر الإشارة إلى أهم النتائج التى توصل إليها البحث :

(١) **تبين من خلال الدراسة** : أن البيعة مرادفة للعقد فى الفكر السياسى الإسلامى ، وهى تعبر تعبيراً دقيقاً عن نظرة الإسلام إلى كل من الحكم والسيادة وطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

وقد تناولنا في الفصل الأول : البيعة فى دلالتها اللغوية ، وهي مصدر يفيد معنى المبايعة حيث يقال بايع فلان الخليفة مبايعةً. وهى تعنى المعاهدة أو المعاقدة وهى مشبهة بالبيع الحقيقى، فالبيع مبادلة مال بمال ، وتأتى منه المبايعة ، وتستعمل أيضاً فى المعاهدة لما فيها من مبادلة الحقوق.

وكأن كل واحد من الخليفة والمواطن قد باع ما عنده للآخر وتعاهدا وتعاقدا على أن يؤدى كل منهما اتجاه الآخر ما عنده وعليه يعاقد الخليفة أو الرئيس الأمة أن يحكم بالحق والعدل ويحرص ويصون مبادئ الدين مع مراعاة أحكام الشريعة ومراعاة حقوق الرعية التى أقرتها مبادئ الشريعة ، وفى نفس الوقت تقوم الرعية نيابة عن ذاتها بالطاعة للحاكم أو الخليفة ، وتتعهد بنصرته فى الجوانب التى تحمى الأمة وحقوقها وكرامتها.

(٢) وجدنا أن كلمة العقد تعنى معنى الالتزام المتبادل بين الطرفين وهما الحاكم والرعية ؛ لذلك تعتبر السلطة السياسية فى رأى علماء الشريعة الإسلامية أساس العقد الذى يتم بين الأمة والخليفة ، وهو عقد حقيقى يترتب عليه حقوق وواجبات. ومن خلال المقارنة نجد عقد البيعة عند علماء الشريعة الإسلامية ومن خلال المفكرين الإسلاميين لم تتضمن النقد الذى وجه للعقد الاجتماعى عند الغرب، فالعقد البيعة فى الإسلام لم تقم على الافتراض ، وهو عقد حقيقى ؛ لأنه يتم برضا الطرفين الحاكم والرعية على عكس نظيره الغربى الذى يعتبر مجرد افتراض محض، فالعقد فى الإسلام لا يتضمن تنازل الأفراد عن حرياتهم وحقوقهم ، سواء على صعيد الجزء أو الكل .

(٣) الإسلام جعل حقوق الرعية حقوقاً ثابتة ، وليست محلاً للتعاقد بين الحاكم والمحكوم. لذلك يجب أن تتوفر فى عقد البيعة جميع الشروط التى يجب أن تتوفر فى العقود العامة سواء فيما يتعلق بأركان العقد أو شرائطه العامة أو الخاصة، فأركان عقد البيعة هما الأمة والحاكم ؛ فالأمة أو الشعب ممثلة بأهل الحل والعقد نظراً لأن البعض يرى استحالة قيام الأمة بكل فرد من أفرادها بمبايعة الخليفة ، فيقوم أهل الاختيار نيابة عن الأمة بترشيح الخليفة أو مبايعته ؛ لذلك اشترط فقهاء الشريعة فى أهل الشوكة حسب تعبير "ابن تيمية" أن تتوفر فيهم شروط: العدالة، العلم، والرأى والحكمة المؤديان إلى اختيار، كذلك الجدارة والكفاية والثقة، وأيضاً اختيار الشخص الذى تتوفر فيه الخلافة ومن يرى الناس فيه القدرة على تحمل مسئولية رعاية المسلمين بصدق وأمانة خوفاً من الله أولاً ومراعاة الضمير ثانياً.

(٤) أما الشروط الواجب توفرها فى الخليفة أو راعى المسلمين، فقد تكلم عنها فقهاء المسلمين ومنهم الماوردى فى كتابه " الأحكام السلطانية " وأهمها :

١) العدالة على شروطها الجامعة.

٢) العلم المؤدى إلى الاجتهاد فى النوازل والأحكام.

٣) سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها.

٤) الرأى المفضى إلى سياسية الرعية وتدبير المصالح.

٥) سلامة الأعضاء من نقص يمنع استيفاء الحركة وسرعة النهوض.

٦) الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو.

وعليه تكمن وظيفة أهل الحل والعقد فى اختيار الحاكم ومدى توفر الشروط فيه.

(٥) أما الشيء المعقود عليه كل من الخليفة والأمة فهو الخلافة وهى من يخلف النبى صلى الله عليه وسلم والالتزام بالدين وأهدافه الدنيوية والأخروية. وقد تحدث عنها فقهاء الأمة وأهمها بدرجة أولى حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، حماية البيضة والذب عن الحريم ليتصرف الناس فى المعايش وينتشروا فى الأسفار آمنين، وتنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى من الانتهاك، وتحصين الثغور، جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل فى الذمة، جباية الفيء والصدقات، تقدير العطايا وما يستحق فى بيت المال من غير سلف ولا تقتير؛ استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء وفوق كل هذا أن يباشر بنفسه مسئوليات الخلافة ، ولا ينشغل عنها بالبذخ ومباهج الحياة ، فالخليفة ملزم بهذه الواجبات وتنفيذها.

(٦) أما الشرط الأخير من أركان البيعة ، فهو الصيغة وهى تكون بلفظ صريح بحيث لا تكون فيها إكراه ولا إجبار لأنها تعبير عن الإرادة، وحتى تكون الإرادة حرة لابد أن تقبل مسئولية حكم المسلمين بدون إكراه ويتوفر فيها عامل الرضى والاختيار وإلا كانت باطلة وغير ملزمة.

فالحاكم يستمد من البيعة شرعية تصرفاته ومسئولياته فى الخلافة لذلك طبقت مبادئ الحكم فى الإسلام فى كل عصر بطريقة تختلف عن الأخرى فالنظام السياسى فى عهد الراشدين أو الأمويين ثم العباسيين فى العصور التى تلت اختلفت أشكاله وقواعده التنظيمية التفصيلية وليس أى تطبيق منها ملزم لنا لأنه اجتهاد زمنى فى تطبيق مبادئ الإسلام فى الحكم وإنما الملزم هو المبادئ التى تضمنها القرآن الكريم، والسنة القولية والفعلية، ومع ذلك ينبغى أن نفرق فى عمل الرسول صلى الله عليه وسلم بين ما هو مبدأ عام وما هو تطبيق زمنى بالنسبة لعصره قام به بصفته إمام أهل زمانه لا بصفته رسولاً مبلغاً لشرع عام، وهو ما انتبه إليه سلفنا الأول بدقة .

(٧) ربما المشكلة التى تواجه عقد البيعة فى الإسلام فى كونه ليس محدداً بمدة زمنية وخصوصاً عندما يتولى الخليفة الحكم فهى تبقى حتى الممات اللهم إلا إذا فسق أو خرج عن تعاليم الإسلام ولم تُفد فيه النصيحة أو المشورة، وكما قال البغدادى: "ومتى زاغ عن ذلك كانت الأمة عياراً عليه، وفى العدول به من خطئه إلى صواب أو فى العدول عنه إلى غيره،

وسبيلهم معه كسبيله مع خلفائه وقضاته وعماله، وسعادته إذا زاغوا عن سنته أو عدل عنهم".
وهذا يعنى عدم وجود نص فى الشرع ينص على الفترة التى ينبغى أن يبقى فيها الحاكم لذا من حق الأمة أن تأخذ بالمصلحة، فالسنن العقلية تقرر مشروعية الشيء ولا تقرر لزومه فعلى سبيل المثال: قسم النبى غنائم خيبر فى حين رفض عمر تقسيم أرض العراق ومصر لأن عمر وجد الظروف قد تغيرت فى زمنه.

(٨) علينا أن نأخذ بالمصلحة إذا كانت فى صالح الأمة يمكن أن نجدد للحاكم فترة الحكم لاتباعه تعليم الإسلام والمشورة واحترامه حقوق الرعية. أما فى حالة الحاكم الغير عادل فالمهمة تكمن فى الدستور بحيث يمكن عزل الحاكم المخالف للدستور فى الفقه الإسلامى، أعتقد ليس له إلا الأمة لثورة على الحاكم ، ودليل على ذلك عندما قال أحدهم لعمر بن الخطاب: " اتق الله يا ابن الخطاب فاستنكر عليه الصحابة ذلك، قال عمر: لا خير فيكم إذ لم يقولها ولا خير فينا إذا لم نسمعها " ، لذلك نرى المنهج الإسلامى فيه مرونة تدور مع المصلحة وجوداً وعدماً فإذا التزم الإمام (الحاكم) بأداء الأمانة وحكم بما أنزل الله بالعدل ورعى مصالح الرعية ولم يفرط فى حقوقها ولم يضع الواجبات فله على الشعب أو الرعية السمع والطاعة والنصيرة أيضاً، وفى نفس الوقت تلتزم الرعية أمامه بما له من حقوق كفلها له العقد الصادر عن إرادة الأمة، فالإلزام يقابله إلزام وليس على الرعية الخروج عليه أو يعزلوه ما دام على كتاب الله وسنة نبيه. أما إذا انحرف ونصح من قبل أهل الحل والعقد أو أهل الرأى والمشورة ، ولكنه لم يكن لهم سامعاً وتمادى فى أخطاء جسيمة كأن يقود الرعية إلى التهلكة أو يحلل ما حرم الله أو يحرم ما حلله الله فعلى الرعية خلعه لفسقه ومحاكمته بعد عزله وإنزال العقاب به، وتولية غيره، حيث تختار الرعية من بينها واحداً ترضاه لدينه وخُلُقه وشجاعته ليكون هو الحاكم والمنفذ لشريعة الله، ويكفينا أن نسمع كلمة الخليفة الأول لرسول الله صلى الله عليه وسلم بعد مبايعته إذ يقول: " أيها الناس، إنى قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينونى، وإن أسأت فقومونى" ويقول أيضاً: " أطيعونى ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت فلا طاعة لى عليكم " لذلك يعطينا مدلول البيعة الحقيقى، وهو أن الالتزام يقابله الالتزام من قبل الطرفين والإخلال بالالتزام يسقط الالتزام بينهما. فالبيعة علاقة عقدية بين الحاكم والرعية، وإن كان بعض المفكرين الإسلاميين قد غفل عن ذلك حيث اعتبر البيعة هى عهد علي الطاعة ، وقال فى ذلك : " اعلم أن البيعة هى العهد على الطاعة ، كان المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر فى أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه فى شئ من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره .. ".

(٩) إن ترك القواعد التفصيلية للشورى من غير تحديد هو الذى يمكن المسلمين من

مراعاة الأحوال المختلفة مكاناً وزماناً ، ويجعل النظام السياسى فى الإسلام مرناً فى حدود المبدأ الأساسى الذى نفى نهائياً الاستبداد والتحكم ودليل على ذلك نصوص متدرجة، الإسلام مصدر لتقنين التشريع ومصدر أساسي للتشريع، ويعتقد البعض أنه لا ينبغى أن نتطور ونأخذ من العلوم الأخرى، وهذا غير صحيح.

(١٠) الحكمة ضالة المؤمن لابد أن نأخذ من غيرنا، فالأمة الإسلامية أمة منفتحة وليست منغلقة، وهذه المذاهب المختلفة فى الأمة ليست نقمة بل هى رحمة، فالمهمة تكمن فى أن نأخذ الشريعة بمجموع مذهبها، فعلى سبيل المثل: مصر فى عهد الدولة الفاطمية بالمذهب الحنفى ، ولكن فيها تيار ضيق على الناس ، فبدأ فيه إصلاح حيث أصبحت تأخذ من بقية المذاهب الأخرى وفقاً لمبدأ المصلحة ، فأخذت من المذهب المالكى مثلاً مسألة المفقود قد يكون غائب فى حالة حرب أو سفر ، وأخذت أيضاً من مذهب ابن تيمية فى مسألة المرأة المطلقة. وعليه فالشروط الفقهية التى تتوفر فى شخص أو جهة ، كما أن إعداد الدستور ليس عملاً صغيراً هيناً لأمة تحكم مدة طويلة، إذاً لابد أن نولى كل أمر أهله، لأن العامى لا يستطيع أن يدلى برأى فى جميع أمور الحياة ، ولذلك لابد أن نولى الأمر إلى أهل الاختصاص، فنحن نحتاج إلى رأى علماء الاجتماع، وعلماء الدين، وعلماء الاقتصاد، وفى الحرب والقضاء والعدل، وخصوصاً فى الأمور الدولية والتعامل مع الشعوب وغيرها من الاختصاصات خصوصاً أن العالم بفضل الاتصالات المتطورة أصبح قرية صغيرة .

(١١) إن كان نظام الدستور فى الإسلام نظام غير تفصيلى ، فذلك رحمة للأمة ، ودليل على ذلك أن طريقة تولى كل خليفة من الخلفاء الراشدين تختلف عن الأخرى، وأيضاً تحول الخلافة إلى ملكية خصوصاً فى فترة حكم الدولة الأموية والعباسية أى عن طريق الوراثة. فالدستور هو المرجعية فى مراعاة المصالح، لكن هل هناك إمكانية لحماية الدستور؟

(١٢) الدستور يعتبر دستوراً إسلامياً، إذا استمد أحكامه من الإسلام، أن الإسلام هو منطلاقتنا ولكن هناك أعلى من الدستور، وهو القرآن، لأن الدستور يتغير، فى حين أن القرآن ثابت لا يتغير صالح لكل زمان ومكان.. إذاً لابد أن يكون الدستور هو العدالة بين الناس، وعلاقة السواسية بين الحاكم والمحكوم كل منهم له حقوق، وحينما نضع الدستور والروح التى تحكمنا، يصبح الدستور له قداسته، لأن الدستور يستمد من روح العقيدة، وربما يتساءل المرء متى نأخذ بالنصوص الوضعية؟ فى اعتقادى يمكننا ذلك إذا كانت لا تتعارض مع ديننا.

ربما يعتبر البعض الدستور بدعة ، أو اختيار الحاكم من شخص إلى شخص بطريقة جديدة بدعة!

(١٣) البدعة لا تكون إلا فى الأمور الدينية ، فلا يجوز أن نزيد فيها أو ننقص منها،

أما أمور الحياة المتطورة لا تسمى بدعة ، والدليل على ذلك سيرة سيدنا عمر رضى الله عنه، وهو أول خليفة اقتبس التدوين كما أخذ نظام الخراج من الفرس، كذلك معاوية بن أبى سفيان قام بضرب العملة ، وعليه فلا بأس أن نقتبس من غيرنا بشرط ألا يتعارض مع أحكام الشريعة ونضيفه إلى المنظومة الإسلامية وعليه اتباع أمور الدين والابتداع فى أمور الدنيا.

(١٤) الهدف من العقد الاجتماعى فى الغرب ، وبالخصوص روسو وهوبز ، هو انتقال الإنسان من حياة الفطرة التى كانوا يتمتعون فيها بالحرب والاستقلال إلى حياة المجتمع السياسى المنظم . وبذلك قامت الدولة فى حين الهدف والغاية من العقد فى الإسلام هو حماية مبادئ الإسلام وخاصة عقيدة التوحيد التى تعتبر وسيلة إيجابية لتحرير الإنسان وتنفيذ شرائع الإسلام لقيام المجتمع الإنسانى على أسس العدالة والتضامن والتكامل والمثل الأخلاقية العليا.

(١٥) إن الإسلام فى كتابه وسنته ألزمنا بمبادئ وقواعد عامة للحكم ، ولم يلزمنا بشكل معين من أشكال الحكم محدد الجزيئات والتفصيلات ، وكل نظام للحكم يقوم على تلك المبادئ التى جاء بها الإسلام يعتبر نظاماً إسلامياً؛ وعليه نستنتج أن الحكم فى الإسلام يختلف عن نظام الحكم المطلق الذى يسير عليه الحاكم عند هوبز حيث يكون الفرد هو المرجع المطلق فى التشريع ، وهو السلطة التى يكون لها الخضوع والطاعة المطلقة ، وهو فى نظر الإسلام مخالف لأنه ضرب من الشرك بإحلال الفرد محل الإله فى التشريع.

(١٦) أدرك الفكر السياسى العربى الإسلامى مبدأ الفصل بين السلطات قبل أن يدركه الغرب ، ويؤكد على الوحدة والجمع بين النواحى المادية والروحية، فى حين نجد العكس فى الجانب الغربى يؤكد على النواحى المادية فقط ، وهو أيضاً يقيس العمل السياسى بقانون الأخلاق ، بينما هو غير ذلك فى النموذج الغربى؛ وإذا كان مركز السيادة فى الجانب الغربى بيد الشعب أو الأمة نجده فى الجانب الإسلامى يقترن بتعاليم الشريعة أو القانون الإسلامى، فالأمة هي السلطة وليس لها إصدار تشريع مخالف لشريعة الله حيث يعتبر قول الأمة مصدر السلطات قولاً مقبولاً فى الإسلام ، لكن علينا أن نفرق بين اعتبار الأمة مصدر للسلطات فى التولية والرقابة والعزل وبين المنهج الذى يقوم عليه الحكم ويعتمد عليه الحاكم ، ويكون صحيحاً إذ قصرنا مهمة الأمة على اختيار الحاكم ومراقبته وعزله إذا ارتكب خطأ حينها قالوا علماء الإسلام تعتبر الأمة هى صاحبة الرئاسة العامة وتكون لها السيادة وتعتبر مصدر السلطات ، ويرجع ذلك لأنهم لم يخلطوا بين المنهج الذى يكون به الحكم وبين دور الأمة المشار إليه، إما إذا فهموا أن الأمة هى التى تقرر منهج الحكم بعيداً عن منهج الله فإن القول بأن الأمة هى مصدر السلطات يكون باطلاً ؛ إذ ليس للأمة خيار فى تحكيم منهج الله، بل حكم الله هو الذى له السيادة بلا مزاحم ولا منازع.

(١٧) اتفاق وإجماع علماء الأمة على ضرورة اختيار والياً عاماً عليهم واتفاقهم عليه يعتبر عقداً حقيقياً وليس خيالياً وهمياً كما عند فلاسفة الغرب، الذى لم يقم على العقد الذى تحدثوا عنه برهان، وكان لهذه النظرة انتكاسة لم تفق منها أوروبا إلى الآن.

(١٨) العقد فى الإسلام له طرفان الشعب والخليفة أو الحاكم ، وقد درسه الفقهاء دراسة تحليلية ويُقصد بها "المعاملات" . إن الاتفاقات التى تنشأ بين الإرادات الإنسانية الحرة ويتم من خلال التعامل بينهم فى أحوال خاصة وبشروط معينة على أنها عقود، بمعنى آخر أقاموا نظاماً محكماً يتألف من مجموعات هذه العقود والتى تمثل القانون الإسلامى.

وخلاصة القول:

من خلال هذه الدراسة نجد أن علماء المسلمين وصلوا إلى نظرية العقد ولهم فضل السبق على مفكرى الغرب بقرون عديدة وفى إطلاق اسم العقد على تولى المسئولية العليا فى الدولة لأنها تتم عن طريق الاختيار والاتفاق لا النص والتعيين كما قال ابن خلدون فى عقد الإمامة : إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم فى يده تأكيداً للعقد، فنسبة ذلك مثل البائع والمشترى " طرفى العقد " ، فسمى عقد الإمامة بيعة: وعليه فالعقد يعتبر عقداً حقيقياً مستوفياً لجميع الشروط القانونية ، وأنه مبنى على الرضا ، وأن الغاية من هذا العقد أن يكون المصدر الذى يستمد منه الإمام سلطته.

مشروعية الدولة :

وهى الدولة التى يطبق فيها مبدأ المشروعية الذى يقضى بخضوع الدولة للقانون ، وهذا يعنى أن أعمال السلطات العامة وقراراتها لا تكون صحيحة إلاّ بقدر مطابقتها لأحكام القانون.

بمعنى آخر تخضع السلطات الحاكمة فى الدولة لقواعد تلتزم باتباعها مثل الأفراد المحكومين ، والغرض من ذلك المحافظة على حريات الأفراد المحكومين وحمايتهم فى مواجهة الدولة التى تتمتع السلطة العامة فيها بقوة قهرية قد تنحرف إذا لم تخضع للقوانين ، فتهدر حقوق الأفراد وتقضى على حرياتهم العامة.

فكرة خضوع الدولة للقانون لم تكن معروفة فى العصور الغابرة فلم تكن فكرة خضوع الحاكم لقواعد القانون العليا مقبولة أو معروفة ؛ لأن الحاكم كان يعتبر إلهاً ، وكان يستمد سلطانه من الله بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

فى حين أن المسيحية فصلت بين الدين والدولة طبقاً للقول المشهور "دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله" حيث اعتنت بالناحية العقائدية للفرد دون أن تعنى بالجانب السياسى الذى يحدد حقوقه وحرياته ، وعليه ظلت فكرة مشروعية الدولة غامضة.

فى الجانب الإسلامى: وضحت معالمها ، وذلك بظهور الإسلام فى شبه الجزيرة العربية حيث قامت دولة يخضع فيها الحاكم لقواعد قانونية عامة تضمنتها أحكام القرآن والسنة ، وإذا كان الإسلام أسبق من الغرب فى ظهور الدولة القانونية التى جاء بها الإسلام ، إلاّ أنه فى عصر النهضة أدى إلى قيام ثورة فكرية ضد استبداد الملوك فى الحكم ، وطالب بحقوق الأفراد وحرياتهم واحترام الحكام لهذه الحقوق والحريات.

فالمشروعية تقتضى خضوع الحاكم والمحكوم للقانون ، ولا يعلو فوق سلطان القانون أى سلطان ، فالإسلام كان له فضل السبق فى الأخذ بمبدأ المشروعية فى الوقت التى كانت فيه أوروبا تحت سيطرة حكم الفرد المطلق وشعوبها ، تتحكم فيها الملوك والأباطرة وكلمتهم هى القانون، وسيطرتهم لا حدود لها ، ومبدأ العقد عندهم هو نظرية الحق الإلهى لتبرير استبدادهم.

فى حين أن الإسلام نادى بمبدأ المساواة بين جميع أفراد الأمة الإسلامية ، لا فرق بين حاكم ومحكوم ، يقول الله سبحانه وتعالى: { إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ } [سورة الحجرات الآية ١٠] ، فالمشروعية العليا تتمثل فى التشريع الإلهى ، وهو خير ضامن لالتزام الجميع، حكاماً ومحكومين، بالقانون.

كذلك لهم فضل السبق أيضاً من ناحيتين:

الناحية الأولى: أن العقد الذى تكلم عنه فلاسفة الغرب كان مجرد افتراض وخصوصاً روسو ؛ إذ أقامه على أساس تصور وجودها فى العصور السحيقة ولم يؤيدها التاريخ، والتاريخ لم يرو لنا أن بنى الإنسان اجتمعوا يوماً وكونوا لهم نظاماً اجتماعياً لم يكن موجوداً، وهى فكرة غير متصورة لعدم إمكان الحصول على رضاء جميع الأفراد ، وهو ركن أساسى فى العقد هذا فضلاً عن أن النظرية تقول إن الجماعة نشأت نتيجة عقد ، فالحياة الاجتماعية نشأت تلقائياً والإنسان كائن اجتماعى بفطرته لا يمكن أن يعيش إلا فى مجتمع.

الناحية الثانية: وهى المعاكسة للأولى: نظرية العقد الإسلامية نجد لها سند، حيث تستند إلى ماضى تاريخى ثابت من خلال تجربة الأمة المتمثل فى عصر الخلفاء الراشدين الذى كان؛ فالحاكم فى الإسلام يخضع للشرع ، وفى الغرب يخضع للدستور الذى يحدد صلاحيات السلطة ويقيدها بقيد ، وهو تحقيق العدالة وحفظ مصلحة الأفراد ، فالعلاقة التى تربط كلاً من الحاكم والمحكومين فى النظام الإسلامى قائمة على أساس البيعة ، فالولاية مبنية على عقد فعلى حقيقى تسرى عليه أحكام العقود من حيث انعقاده وصحته وانتهائه ، وهو عقد البيعة، وفى الغرب قائمة على أساس العقد الاجتماعى.

وعليه نجد الفكر السياسى العربى الإسلامى ونظرته للدولة وعلاقته بالأفراد والمجتمع على أساسين هما: المجتمع ضرورى من أجل دوام حياة الأفراد ، وبدون السلطة لا يمكنه أن يستقيم المجتمع الذى يلقى عليه المسئولية فى تحقيق التقدم والاستقرار بالدرجة الأولى ، والذى عبر عنها ابن خلدون بضرورة قيام الدولة فى المجتمع السياسى حيث يقول:

أن وجود الدولة ضرورى لأنها تعمل كقوة منظمة للحياة السياسية ، وعليه فالدولة فى الفكر السياسى الإسلامى تعتبر قوة منظمة لحياة الإنسان فى المجتمع.

وعليه حتى لا نطيل أكثر مما يجب ، فإن النظام التعاقدى قد عجز عن إيجاد حل بشرى لمشكلة السيادة نجد النظام الإسلامى لم يعرف هذه المشكلة ؛ لأنها محلولة لديه بسيادة التشريع المتمثلة فى القانون الإلهى وسيادة الشعب وفقاً لمبدأ الشورى ، وهو ثابت دائم ، والبيعة صورة من صوره ، ولا رأى لأحد فيه ، ولا يملك أحد تغييره، لأنه تشريع دائم ولكن الشكل متغير ومتطور، ولا يسعنى فى هذه السطور الأخيرة إلا أن أقول: "إن خير نظام للحكم هو الذى يتلاءم مع ظروف الدولة وإمكاناتها وأحوال شعبها وتاريخه وتجربته السياسية الخاصة به ووعيه السياسى".

الحمد لله ..

المصادر والمراجع العربية والأجنبية

أولاً : المصادر والمراجع العربيــة :

أ – المصادر :

١ـ القرآن الكريـــم .

٢ـ **ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم)** : عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الثقافة ، الطبعة الثالثة ، لبنان ، ١٩٩٨م ، الجزء الثالث .

٣ـ **ابن حجر العسقلانى (الإمام الحافظ أحمد بن على)** :

- الإصابة فى تمييز الصحابة، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ، المجلد الثـانى، الجزء (٣ – ٤).
- صحيح البخارى، دار الحديث ، القاهرة، بدون تاريخ ، الجزء (٤ – ١٦).
- فتح البارى بشرح صحيح البخارى، راجعه قصى محى الدين الخطيب، رقـم كتبـه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد الباقى، قام بإخراجه وتصحيح تجاربه وتحقيقه محب الدين الخطيب، دار الريان للتراث، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م، المجلد الثانى والسابع.

٤ – **ابن خلدون (ولى الدين عبد الرحمن بن محمد)** :

- المقدمة ، منشورات دار ومكتبة الهلال، بدون تاريخ.
- المقدمة، دار العلم، الطبعة الرابعة، بيروت ، ١٩٨١م.

٥ – **ابن طباطبا (المعروف بابن الطقطقى)** : الفخرى فى الآداب السلطانية، مطبعـة صـادر، بيروت، ١٩٦٠م.

٦ – **ابن عبد ربه (أحمد بن محمد)** :

- العقد الفريد، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، ١٩٤٨م، الجزء الرابع.
- العقد الفريد، تحقيق د. مفيد محمد قمحه، دار الكتب العلمية، بيروت لبنـان، بـدون تاريخ، الجزء الثانى.

٧ـ **ابن عساكر (أبو القاسم على بن الحسن لبعد عبد الله)**:

- تهذيب تاريخ ابن عساكر، دار المسيرة، بيروت ، الجزء الأول، ١٩٧٩م.

٨ـ **ابن قتيبة (أبى محمد عبد الله بن مسلم)** :

- عيون الأخبار، دار الكتب المصرية ، القاهرة، ١٩٩٧م، الجزء الثانى.
- الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء، تحقيق أ.علـى شـيرى، دار الأضـواء، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٩ـ **ابن كثير** (**القاضى الشيخ محمد بن أحمد**) :
- البداية والنهاية فى التاريخ ، طبع مكتبة المعارف، بيروت ، ١٩٦٦م، الجزء الثامن.
- تاريخ الخلافة الراشدة خلاصة تاريخ ابن كثير، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان ١٩٩٧م. الجزء (١ – ٢).

١٠ـ **ابن منظور** (**محمد جمال الدين محمد بن مكرم**) :
- لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، طبعة مصورة عن طبعة بولاق المؤسسة المصرية للتأليف والأبناء والنشر، بدون تاريخ، الجزء التاسع.
- لسان العرب، دار المعارف ، بدون تاريخ، الجزء الرابع، من ش إلى ع.

١١ـ **ابن الأثير** (**أبو الحسن علي بن محمد**) :
- الكامل في التاريخ ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٦٧م ، الجزء الثالث .
- الكامل في التاريخ ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٧١م ، الجزء الرابع .
- الكامل في التاريخ ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٧٩م ، الجزء الخامس .

١٢ـ **أبو المحاسن** (**يوسف بن تغري بردي الأتابكي جمال الدين**) : مورد اللطافة من ولي السلطنة والخلافة، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية – مركز تحقيق التراث .

١٣ـ **البخارى** (**لأبى عبد الله محمد بن اسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة**) :
- صحيح البخارى ، دار الحديث ، القاهرة ، بدون تاريخ ، المجلد الثالث، الجزء التاسع.

١٤ـ **البستانى** (**المعلم بطرس**) :
- محيط المحيط ، قاموس مطول اللغة العربية، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٣م.

١٥ـ **التميمى** : (**الإمام الحافظ محمد بن حيان بن أحمد**) :
- كتاب الثقاب، دار مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعةالأولى، بدون تاريخ ، الجزء الثانى.

١٦ـ **جون لوك** :
- الحكومة المدنية وصلتها بالعقد الاجتماعي ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٨٧م.

١٧ـ **الحنبلى** (**أبى الفلاح عبد الحى بن العماد**) :
- الشذرات الذهب فى أخبار مذهب، دار المسيرة، بيروت، ١٩٧٩م، الجزء الأول.

١٨ـ **الديار بكري** (**الإمام الشيخ حسين بن محمد بن الحسن**) :
- تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس، بدون تاريخ ، المجلد الثاني .

١٩ ـ الطبرى (لأبى جعفر محمد بن جرير) :
- تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ، ١٩٩٥م، المجلد الثـاني والثامن والأجزاء الثالث والرابع، والسادس، والسابع ، والثامن.
٢٠ ـ البغدادى (الحافظ أبا بكر أحمد بن على الخطيب) :
- تاريخ بغداد ، دار الكتب العلمية، بيروت ، بدون تاريخ ، المجلد الأول، الجزء الأول.
٢١ ـ البغدادى (عبد القاهر بن طاهر بن محمد الاسفرائينى) :
- الفرق بين الفرق ، تحقيق محمد محى الدين الحميد، المكتبـة العصـرية ، صـيدا ، بيروت ، ١٩٩٨م.
٢٢ ـ البغدادى (أبى منصور عبد القاهر) :
- أصول الدين ، دار زاهر القدسى ، بدون تاريخ.
٢٣ ـ الأصفهانى (أبى الفرج) :
- الأغانى ، الطبعة الأولى، ١٩٢٨م، الجزء الأول والثانى.
٢٤ ـ النويرى (أحمد بن عبد الوهاب) : نهاية الأرب فى فنون الأدب، دار الكتـب المصـرية، القاهرة، ١٩٢٩م، الجزء السادس.
٢٥ ـ الإيجي (عضد الله والدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد) :
المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت – لبنان ، بدون تاريخ.
ب ـ المراجع :
١ ـ د. أحمد أمين ، زكي نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٣٦م .
٢ـ د. أحمد شلبي :
- موسوعة التاريخ الإسلامي ، دار العلوم ، الطبعة الأولى ، القاهـرة ، ١٩٨٦م . الجزء الأول .
- موسوعة الحضارة الإسلامية " السياسة في الفكر الإسلامي " ، الطبعة السابعة ، ١٩٩٢م .
٣ ـ د. أحمد عبد الله :
- حقوق الإنسان حق المشاركة .. وواجب الحوار ، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ، ١٩٩٦م .
٤ ـ ابن أبي الحديد (أبو حامد بن هبة الله بن محمد) :
- شرح نهج البلاغة ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، مصر ، ١٩٦٥م ، الجزء السابع .

٥ ـ **ابن تيمية (شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم)** :

- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، قدم له فضيلة الشيخ مقبل بن هاوي الوادعي ، حققه وخرج أحاديثه أبو عبد الله علي بن محمد المغربي ، دار الإيمان ، الإسكندرية ، ٢٠٠٣م .
- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية ، مطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة ، الجزء الأول والثاني .

٦ ـ **ابن حزم (أبا محمد علي بن أحمد بن سعيد)** :

- جمهرة أنساب العرب ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، دار المعارف ، الطبعة السادسة ، ١٩٦٢م ، الجزء الثاني .
- الفصل في المِلل والأهواء والنحل ، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر ، د. عبد الرحمن عميرة ، دار الجيل ، بيروت – لبنان ، ١٩٨٥م ، الجزء (٤ –٥).

٧ ـ **أرسطو** : السياسيات ، نقله من الأصل اليوناني وعلق عليه : الأب أوغسطنيس البوليسي ، اللجنة الدولية ، ترجمة الروائع الإنسانية ، بيروت ، ١٩٥٧م .

٨ ـ **د. أحمد محمود صبحي ، د. صفاء عبد السلام جعفر** : فلسفة الحضارة " اليونانية ، الإسلامية ، الغربية " ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، بدون تاريخ .

٩ ـ **د. أشرف حافظ** :

- فلسفة القانون ، دار الكتب الوطنية ، الطبعة الأولى ، بنغازي ، ليبيا ، ٢٠٠٥م .
- معالم الفكر الأوروبي في العصر الوسيط ، دار طيبة ، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م .

١٠ ـ **أسعد مفرج ، ولجنة من الباحثين** : موسوعة عالم السياسة ، دار النشر والتوزيع Nobilis ، ٢٠٠٦م ، الجزء الخامس عشر ، والسادس عشر .

١١ ـ **أبو حنيفة الدينوري (أحمد بن داود)** : الأخبار الطوال ، تحقيق : عبد المنعم عامر ، مراجعة : د. جمال الدين الشيال ، بدون تاريخ .

١٢ ـ **أبي الربيع (شهاب الدين أحمد بن محمد بن)** : سلوك المالك في تدبير الممالك ، تحقيق وترجمة : د. حامد عبد الله الربيع ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٨٠م .

١٣ ـ **أبو زهرة (الإمام محمد)** : تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٤ـ **أبو اليزيد المتيت** : تطور الفكر السياسي ، الهيئة العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠م .

١٥ـ **أفلاطون** : جمهورية أفلاطون ، ترجمة ودراسة : د. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤م .

١٦ـ **ألفرد إداورد تايلور** : أرسطو ، ترجمة عزت قرني ، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٢م .

١٧ـ **أمانويل كانت** : تأسس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمه وقدم له وعلق عليه د. عبد الغفار مكاوي ، راجع الترجمة د. عبد الرحمن بدوي ، دار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥م.

١٨ـ **أميل برهييه** : تاريخ الفلسفة " القرن الثامن عشر " ، ترجمة جورج طرابيشي ، الطليعة للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٣م ، الجزء الخامس.

١٩ـ د. **أنور الرفاعي** : الإسلام في حضارته ونظمه " الإدارية والسياسية والأدبية والعلمية والاجتماعية والاقتصادية والفنية ، دار الفكر ، الطبعة الثالثة ، دمشق ، ١٩٨٣م .

٢٠ـ د. **إبراهيم أحمد العدوي** : المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى ، دار المعرفة ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٦١م .

٢١ـ د. **إبراهيم بيضون** : من دولة عمر إلى دولة عبد الملك " دراسة في تكوين الاتجاهات السياسية في القرن الأول الهجري ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٩١م .

٢٢ـ د. **إبراهيم زيد الكيلاني** : مجلة الفكر الإسلامي ، " نظام الحكم في الإسلام " ، الفصل الخامس، ١٩٩٥م .

٢٣ـ د. **إبراهيم عبد العزيز شيحا** : مبادئ الأنظمة السياسية " الدول – الحكومات " ، دار المعرفة الجامعية ، بدون تاريخ .

٢٤ـ د. **إبراهيم مدكور** : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، دار المعارف ، بدون تاريخ ، الجزء الثاني .

٢٥ـ د. **إحسان محمد الحسن** : علم الاجتماع دراسة نظامية ، مطبعة الجامعة ، بغداد ، ١٩٧٦م.

٢٦ـ **بلوخ** : فلسفة عصر النهضة ، ترجمة وتقديم وشروح : إلياس مرقص ، دار الحقيقة للطباعة والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٠م .

٢٧ ـ اسماعيل علي سعد :

- دراسات في المجتمع والسياسة ، دار النهضة العربيــة ، ١٩٩٤م ، الجــزء الأول .
- دراسات علم الاجتماع السياسي بــين السياســة والاجتمــاع ، دار المعرفــة الجامعية ، الطبعة الأولى ، الإسكندرية ، ١٩٩٩م .

٢٨ ـ إمام عبد الفتاح إمام :

- الأخلاق والسياسة " دراسة في فلســفة الحكــم " ، دار الكتــب المصــرية ، ٢٠٠١م .
- الطاغية ، المجلس الوطني للثقافة والأدب ، الكويت ، ١٩٩٤م .

٢٩ ـ الباقلانى (الإمام أبى بكر محمد بن الطيب) :

- التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ضبطه وقدم له وعلق عليه محمود أحمد الخضيرى، د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، بدون تاريخ.

٣٠ ـ د. بطرس بطرس غالي ، د. محمد خيري عيسى : المدخل في علم السياسة ، الطبعة الخامسة ، القاهرة ، مصر ، ١٩٩٦م .

٣١ ـ البلخى (ابن زيد أحمد بن سهل) : كتاب البدء والتاريخ، وضــع حواشــيه خليــل عمــران المنصور، دار الكتب العلمية، منشورات محمد على بيضون، بيروت، لبنــان، دون تــاريخ ، الجزء الثانى.

٣٢ ـ البلاذرى (الإمام أبى العباس أحمد بن يحيى بن جابر) :

- فتوح البلدان ، حققه وشرحه وعلى على حواشيه وأعد فهارس وقدم له عبــد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع، منشوراً المعارف، بيــروت ، لبنــان، ١٩٨٧م.
- أنساب الأشراف، أعده شلوسنجر ، دققه وعلق عليه كستر، مطبعة القــدس، القسم الأول، ١٩٧١م. الجزء الأول والرابع.

٣٣ ـ بول جــوردون لــورين : نشأة وتطور حقوق الإنسان الدولية "الرؤى"، ترجمة : د. أحمد أمين الجمل، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٣٤ ـ د. **ثروت بدوي** : النظم السياسية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٥م .

جان جاك روسو : العقد الاجتماعي ، ترجمة ذوقان قرقوط ، الطبعة الأولى ، دار القلم، بيروت، ١٩٧٣م .

٣٥ ـ **جان جاك شوفالييه** : تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة : محمد عرب صاصيلا ، الطبعة الثالثة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ٢٠٠٢م .

٣٦ ـ **الجاحظ** (**أبي عثمان عمرو بن بحر**) :

- كتاب استحقاق الإمامة " ضمن رسائل الجاحظ " ، جمعها ونشرها حسن السندوبي ، جعلها من لواحق أدب الجاحظ ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٣٣م .
- العثمانية ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، دار الجيل ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩١م .

٣٧ ـ **جاك دونللى** : حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، ترجمة : على عثمان مراجعة د. محمد نور فرحات ، المكتبة الأكاديمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٨م.

٣٨ ـ **جرجى زيدان** :

- ضمن مؤلفاته الكاملة "تاريخ آداب اللغة العربية" ، دار الجيل ، الطبعة الثانية، بيروت ، ١٩٩٤م، الجزء الأول.
- مؤلفات جرجى زيدان الكاملة " تاريخ التمدن الإسلامى" ، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ، المجلد ١١.

٣٩ ـ د. **جعفر عبد المهدي صاحب** : في الفلسفة السياسية منذ العصور القديمة حتى الثورة الفرنسية، دار النخلة ، الطبعة الأولى ، طرابلس ، ليبيا ، ١٩٩٧م .

٤٠ ـ د. **جعفر آل ياسين** : فيلسوف رئدان " الكندي والفارابي " ، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٨٣م .

٤١ ـ د. **جمعة لطفي جمعة** : تاريخ فلاسفة الإسلام ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٢م .

٤٢ ـ د. **جميل صليبا** :

- المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٢م ، الجزء الثاني .
- من أفلاطون إلى ابن سينا ، الطبعة الثالثة ، دمشق ، ١٩٥١م .

٤٣ـ **جواد علي** : المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، دار العلم للملايين ، بيروت ، بدون تاريخ، الجزء الرابع .

٤٤ـ **جورج سباين** : تطور الفكر السياسي ، ترجمة : حسن جلال العروس ، مراجعة وتقديم د. عثمان خليل عثمان ، الكتاب الثالث ، تصدير عبد الرزاق أحمد السنهوري، دار المعارف ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٣م .

٤٥ـ **الجوزي** (**لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد**) : المنتظم في تاريخ الأمم والملوك ، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا ، راجعه وصححه نعيم زرزور ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٢م ، الجزء الرابع .

٤٦ـ **الجويني** (**إمام الحرمين أبا المعالي عبد الملك**) :

- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، تحقيق أسعد تميم ، مؤسسة الكتب الثقافية ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٥م .
- غياث الأمم في التيات الظلم ، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم ، د. مصطفى حلمي ، دار الدعوة ، الإسكندرية ، ١٩٧٩م .

٤٧ـ **حسن أحمد الخطيب** : فقه الإسلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٢م .

٤٨ـ **د. حسن إبراهيم حسن** : تاريخ الإسلام السياسي ، الطبعة الأولى ، ١٩٣٥م ، الجزء الأول.

٤٩ـ **د. حسين إبراهيم حسن ، د. علي إبراهيم** : النظم الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة ، ١٩٧٠م .

٥٠ـ **حسن** (**إعداد أبي عبد الله سيد كسوى**) : موسوعة آثار الصحابة ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ، منشورات محمد علي بيضون ، بيروت ، بدون تاريخ ، المجلد الأول .

٥١ـ **حسن أيوب** : الخلفاء الراشدون ، دار السلام ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٣م .

٥٢ـ **حسين فوزى النجار** : الإسلام والسياسة ، دار المعارف ، القاهرة، ١٩٨٥م.

٥٣ـ **د. حورية توفيق مجاهد** :

- الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده ، الطبعة الثالثة ، ١٩٩٩م .

٥٤ـ **د. خيرى أحمد الكباش** :

- الحماية الجنائية لحقوق الإنسان، تقديم د. عبد الفتاح مصطفى الصيفى، د. سليمان عبد المنعم، ٢٠٠٢م.

٥٥ ـ **الخياط (أبي الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان المعتزلي)** :

– كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم ، تأليف مقدمة وتحقيق وتعليقات نيبرج ، مكتبة الدار العربية للكتاب ، الطبعة الثانية ، ١٩٢٥م .

٥٦ ـ **خليفة ابن خياط** :

– تاريخ خليفة بن خياط ، تحقيق سهيل زكار ، مطبعة وزارة الثقافة ، دمشق، ١٩٧٨م ، الجزء الأول .

٥٧ ـ **دي بور** : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة ١٩٥٧م.

٥٨ ـ **الذهبي (محمد بن أحمد بن عثمان)** :

– تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام " خلافة الصديق ، خلافة الإمام علي "، عُني بتحقيق النص وتحرير الحواشي حسام الدين القدسي ، دمشق ، سوريا ، ١٩٢٧م.

٥٩ ـ **د. رأفت الشيخ** : في فلسفة التاريخ ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى ، ١٩٩٦م .

٦٠ ـ **د. راشد البراوي** : القرآن والنظم الاجتماعية المعاصرة ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٠م .

٦١ ـ **د. رجب أبو دبوس** : مواقف ، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان ، الطبعة الأولى ، ليبيا ، ١٩٩١م .

٦٢ ـ **رونالد سترومبرج** : تاريخ الفكر الأوروبي الحديث ، ترجمة : أحمد السيباني ، مؤسسة عكاظ للصحافة والنشر ، جدة ، ١٩٨٤م ، الجزء الثاني .

٦٣ ـ **د. زيدان عبد الباقي** : التفكير الاجتماعي " نشأته وتطوره " ، دار النشر الثقافية ، القاهرة، ١٩٧٢م .

٦٤ ـ **س. د. جواتيانن** : دراسات في التاريخ الإسلامي والنظم الإسلامية ، تعريب وتحقيق د. عطية القوصي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٨٠م.

٦٥ ـ **د. سامي خشبة** : مصلحات فكرية ، المكتبة الأكاديمية ، ١٩٩٤م .

٦٦ ـ **ستيفن ديلو** : التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني ، ترجمة ربيع وهبة ، مراجعة علا أبو زيد ، الطبعة الأولى ، سنة ٢٠٠٣م .

٦٧ـ د. **سعاد محمد الصباح** : حقوق الإنسان في العالم المعاصر ، دار سعاد الصباح للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ، ١٩٩٧م .

٦٨ـ د. **السويلحي الهادي صالح داعوب** : نقد نظريات الصراع الغربية من منظور النظرية العالمية الثالثة ، مطبوعات كلية الآداب والعلوم ، يفرن ، ليبيا ، ٢٠٠٠م .

٦٩ـ **سميح دغيم** : موسوعة المصطلحات " علم الكلام الإسلامي " ، الطبعة الأولى ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٨م ، الجزء الثاني ، (ق – ي) .

٧٠ـ **سيد أمير علي** : مختصر تاريخ العرب ، نقله إلى العربية عفيف البعلبكي ، دار العلم للملايين، بيروت ، ١٩٦١م .

٧١ـ د. **السيد خليل هيكل** :

- القانون الدستوري في الأنظمة السياسية ، ١٩٨٣م .
- الأنظمة السياسية التقليدية والنظام الإسلامي ، الإسكندرية ٢٠٠٢م .

٧٢ـ د. **السيد عبد العزيز سالم** :

- دراسات في تاريخ العرب " تاريخ الدولة العربية " ، مؤسسة شباب الجامعة ، ١٩٩٧م ، الجزء الثاني .
- المآذن المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٩م .

٧٣ـ **السيوطي** (**الإمام الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر**) : تاريخ الخلفاء ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، دار النموذجية المطبعة العصرية ، صيدا ، بيروت ، ١٩٩٧م .

٧٤ـ **الشهرستاني** : (**للإمام أبا الفتح محمد بن عبد الكريم**) : المِلل والنِحل ، صححه وعلق عليه أ.أحمد فهمي محمد ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الثانية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٢م ، الجزء الأول.

٧٥ـ د. **صبحي المحمصاني** : أركان حقوق الإنسان ، دار العلم للملايين ، بيروت ، بدون تاريخ .

٧٦ـ د. **صلاح الدين بسيوني** :

- الفكر السياسي عند الماوردي ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٣م .
- الوزارة في الفكر السياسي ، دراسة مقارنة ، دار قباء ، القاهرة ، ٢٠٠٠م .

٧٧ـ **الطبري** (**لأبي جعفر محمد بن جرير**) :

- تاريخ الأمم والملوك ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، ١٩٩٥م ، المجلد الثاني والثامن والأجزاء الثالث والرابع ، والسادس ، والسابع ، والثامن .
- تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف ، مصر ، الجزء السابع .

٧٨ـ د. **طـه حسين** :

- الشيخان " الصديق أبو بكر والفاروق عمر " ، القاهرة ، ١٩٩٢م .
- فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، نقله إلى العربية محمد عبد الله عنان ، مطبعة الاعتماد ، الطبعة الأولى ، مصر ، ١٩٢٥م .

٧٩ـ د. **ظافر القاسمي** : نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي " الحياة الدستورية " ، دار النفائس ، الطبعة الخامسة ، بيروت ، بدون تاريخ ، الجزء الأول .

٨٠ـ د. **عارف تامر** : الإمامة في الإسلام ، دار الأضواء ، الطبعة الأولى ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٨م .

٨١ـ د. **عبادة كحيلة** : العقد الثمين في تاريخ المسلمين ، دار الكتاب الحديث ، الطبعة العاشرة ، الكويت ، ١٩٩٦م .

٨٢ـ **عباس محمود العقاد** : فلاسفة الحكم في العصر الحديث ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٩٧م .

٨٣ـ د. **عبد الحميد متولي** : مبادئ نظام الحكم في الإسلام " مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة" ، الطبعة الثالثة ، الإسكندرية ، ١٩٧٧م .

٨٤ـ **عبد الحكيم العفيفي** : موسوعة ١٠٠٠ حدث إسلامي ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٦م .

٨٥ـ د. **عبد الباسط بدر** : التاريخ الشامل للمدينة المنورة ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٣م ، الجزء الأول.

٨٦ـ د. **عبد الرازق أحمد السنهوري** : فقه الخلافة وتطورها ، لتصبح عصبة أمم شرقية ، ترجمة د. نادية عبد الرازق السنهوري ، مراجعة وتعليقات وتقديم د. توفيق أحد الشادي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٢٦م .

٨٧ـ د. **عبد الرحمن بدوي** :

- موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الجزء الثاني ، بيروت ، ١٩٨٤م .
- الموسوعة العربية العالمية ، الطبعة الثانية ، الرياض ١٩٩٩م .
- فلسفة القانون والسياسة ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٩م .
- إيمانويل كانط ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، بدون تاريخ .
- فلسفة الدين والتربية عند كانط ، المؤسسة العربية للدراسات ، بيروت ، ١٩٨٠م .
- مذاهب الإسلاميين " المعتزلة والأشاعرة " ، دار العلم للملايين ، الطبعة الأولى، ١٩٧١م .

٨٨ـ د. **عبد الرحمن خليفة** : مقالات سياسية ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٥م .

٨٩ـ د. **عبد الرحمن عزام** : الرسالة الخالدة ، الكتاب السادس عشر ، لجنة التعريف بالإسلام، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ، ١٩٦٤م .

٩٠ـ د. **عبد السلام العبادي** : الملكية في الشريعة الإسلامية ، مكتبة الأقصى ، عمان ، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م .

٩١ـ د. **عبد السلام هارون** : تهذيب سيرة ابن هشام ، دار البحوث العلمية ، الطبعة الرابعة عشر ، الكويت، ١٩٨٥م .

٩٢ـ د. **عبد الغني بسيوني** :

- النظم السياسية " أسس التنظيم السياسي " ، دار الجامعة ، بدون طبعة ، ١٩٨٥م .
- النظم السياسية ، منشأة المعارف بالإسكندرية ، الطبعة الرابعة ، ٢٠٠٢م .

٩٣ـ د. **عبد الفتاح عبد الباقي** : موسوعة القانون المدني المصري " نظرية العقد والإرادة المنفردة " دراسة معمقة ومقارنة بالفقه الإسلامي ، ١٩٩٤م .

٩٤ـ د. **عبد المنعم الهاشمي** :

- الخلافة الأموية ، دار ابن حزم ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٢م .
- الخلافة العباسية ، دار ابن حزم ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٣م .

٩٥ـ د. **عبد الوهاب الكيالي وآخرون** : الموسوعة السياسية ، دار الفارس ، الطبعة الثانية ، عمان ، ١٩٩١م ، الجزء الثاني .

٩٦ـ د. **عصام أحمد شبارو** : الدولة العربية الإسلامية الأولى ، دار النهضة العربية ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، ١٩٩٥م .

٩٧ـ د. **علي عبد المعطي محمد** :

- الفكر السياسي الغربي ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٣م .
- فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامي والغربي ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٨م .

٩٨ـ د. **علي عبد المعطي محمد ، د. محمد جلال شرف** :

- الفكر السياسي في الإسلام – شخصيات ومذاهب ، دار الجامعات المصرية ، ١٩٧٨م .
- خصائص الفكر السياسي في الإسلام وأهم نظرياته ، دار الجامعات المصرية ، ١٩٧٥م .

٩٩ـ د. **علي عبد الواحد وافي** : المدينة الفاضلة للفارابي ، دار عالم الكتب ، القاهرة ، ١٩٧٣م.

١٠٠ـ د. **علي فتحي ثابت عبد الحافظ** : شرعية السلطة في الإسلام " دراسة مقارنة " ، دار الجامعة الجديدة، ١٩٩٦م .

١٠١ـ **عبد العزيز الدوري** :

- مقدمة في تاريخ عصر الإسلام ، طبع المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦١م .
- النظم الإسلامية ، مطبعة بغداد ، ١٩٦٩م .

١٠٢ـ **عبد العزيز عبد الله الحميدي** : التاريخ الإسلامي مواقف وعبر ، دار الأندلس ، الطبعة الأولى ، جدة ، ١٩٩٨ المجلد الخامس والسادس .

١٠٣ـ **عبد الله الأمين** : دراسات في الفرق والمذاهب القديمة المعاصرة ، دار الحقيقة ، الطبعة الثانية، بيروت ، ١٩٩١م .

١٠٤ـ د. **عبد المتعال الصعيدي** : السياسة الإسلامية في عهد الخفاء الراشدين ، دار الفكر العربي ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٢م .

١٠٥ـ د. **عبد المنعم ماجد** : التاريخ السياسي للدولة الإسلامية " عصور الجاهلية البنوة والخلفاء الراشدين "، الطبعة السابعة ، ١٩٨٢م ، الجزء الأول .

١٠٦ـ **عبد الهادي عباس** : حقوق الإنسان ، دار الفاضل ، دمشق ، ١٩٩٥م ، الجزء الأول .

١٠٧ـ **عمر أبو النصر** : الموسوعة التاريخية العرب والإسلام " معاوية بن أبي سفيان وعصره "، منشورات المكتبة الأهلية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٢م .

١٠٨ـ د. **غازي صباريني** : الوجيز في حقوق الإنسان وحرياته الأساسية ، دار الثقافة ، ١٩٨٧م .

١٠٩ـ **فاديم ميجويف** : الحضارة والتاريخ ، دار التقدم ، موسكو ، ١٩٨٠م .

١١٠ـ **الفارابي** (**أبو نصر محمد بن طرخان**) :

- تحصيل السعادة ، تحقيق وتقديم وتعليق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨١م .
- فصول منتزعة ، تحقيق فوزي نجار ، بيروت ، ١٩٧١م .
- السياسة المدينة الملقب بمبادئ الموجودات ، حققه وقدم له وعلق عليه د. فوزي نجار ، بيروت ، ١٩٦٤م .
- كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، قدم له وعلق عليه د. ألبير نصري نادر ، دار المشرق ، الطبعة الثانية ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، لبنان .
- كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، قدم له وعلق عليه د. ألبير نصري نادر ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٧٣م .
- كتاب السياسة المدنية " الملقب بمبادئ الموجودات " ، حققه وقدم له وعلق عليه د. فوزي متري نجار ، بيروت ، ١٩٦٤م .

١١١ـ **الفراء** (**للقاضي أبي يعلى محمد بـن الحسـين**) : الأحكام السلطانية ، ضبط نصوصها وعلق عليها محمد علي أبو العباس ، مكتبة القرآن ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١١٢ـ **فرانسوا شاتليه** ، **وآخـرون** : معجم المؤلفات السياسية ، ترجمة : محمد عرب صاصـيلا، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٧م.

١١٣ـ **فرانسوا شاتيلي** ، **أوليفر دوهميل** : تاريخ الأفكار السياسية ، ترجمة : خليل أحمد خليـل ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ، ١٩٨٤م .

١١٤ـ د. **فضل الله محمد إسماعيل** : من أصول الفكر السياسي ، دار الكتب المصرية ، الطبعـة الأولى، ١٩٩١م .

١١٥ـ د. **قاسم حبيب جـابر** : الفلسفة والاعتزال في نهج البلاغة ، الطبعة الأولـى ، المؤسسـة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٧م .

١١٦ـ **القزويني** (**بقلم السيد أمير حمد الكاظمي**) : الشيعة في عقائدهم وأحكامهم ، ١٩٩٩م .

١١٧ـ **القلقشندي** (**أحمد بن عبد الله**) : مآثر الأناقة في معالم الخلافة ، تحقيق عبد الستار أحمد فرج، الكويت ، ١٩٦٤م .

١١٨ـ **كلود نيكوليـه** ، **آلان ميشـال** : شيشرون ، ترجمة : محمد ذيب ، ضمن سلسلة أعلام الفكر العالمي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٢م .

١١٩ـ د. **ماهر عبد القادر محمد** ، د. **حربي عباس عطيتـو** : دراسات في فلسفة العصور الوسطى ، دار المعرفة الجامعية ، ٢٠٠٠م .

١٢٠ـ د. **ماهر عبد الهـادي** : السلطة السياسية في نظرية الدولة ، دار النهضة العربية ، الطبعة الثانية، القاهرة ، ١٩٨٤م .

١٢١ـ د. **محسن خليل** : النظم السياسية والقانون الدستوري ، ١٩٧١م .

١٢٢ـ د. **محمد إبراهيم الفيـومي** : الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي ، دار الشروق ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٨م .

١٢٣ـ د. **محمد حسين هيكل** : جان جاك روسو " حياته وكتبـه " ، دار المعـارف ، القـاهرة، مصر، بدون تاريخ .

١٢٤ـ د. **محمد خاتمي** : مدينة السياسة " فصول من تطور الفكر السياسي في الغرب " ، الطبعة الأولى ، دار الجديد ، ٢٠٠٠م .

١٢٥ـ د. **محمد سعيد المجذوب** : الحريات العامة وحقوق الإنسـان ، طبعـة جـروس بـرس ، طرابلس ، لبنان ، بدون تاريخ .

١٢٦ـ د. **محمد سليم العوا** : في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، المكتب المصري الحديث، الإسكندرية ، مصر ، ١٩٨٢م .

١٢٧ـ د. **محمد سهيل طقوس** : تاريخ الدولة العباسية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٠م .

١٢٨ـ د. **محمد طه بدوي** : رواد الفكر السياسي الحديث وآثارهم في عالم السياسة ، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر ، الإسكندرية ، ١٩٦٧م .

١٢٩ـ د. **محمد طه بدوي وآخرون** : مدخل العلوم السياسية ، الإسكندرية ، ٢٠٠٢م .

١٣٠ـ د. **محمد عبد الله أبو علي وآخرون** : دراسات في علم الاجتماع القانوني والسياسي ، بدون طبعة، دار المعارف ، مصر ، ١٩٧٥م .

١٣١ـ د. **محمد علي أبو ريان** : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام " المقدمات على الكلام والفلسفة الإسلامية " ، دار النهضة العربية ، الطبعة الثانية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٧٣م .

١٣٢ـ د. **محمد علي العويني** : العلوم السياسية " دارسة في الأصول والنظرية والتطبيق " ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٨٨م .

١٣٣ـ د. **محمد عمارة** : الله الإسلام وفلسفة الحكم ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٧٩م .

١٣٤ـ د. **محمد فتح الله الخطيب** : دروس مبادئ العلوم السياسية ، الكتاب الأول " تطور الفكر السياسي ، دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٨م .

١٣٥ـ د. **محمد كامل ليلة** : النظم السياسية " الدولة والحكومة " ، ١٩٧٠م .

١٣٦ـ د. **محمد كمال الدين إمام** : الفقه الإسلامي " قواعد الفقه ونظرياته العامة – نظرية الحق – الملكية – نظرية العقد " ، دار الجامعة الجديدة ، ٢٠٠٧م .

١٣٧ـ د. **محمد محمود ربيع** : النظرية السياسية لابن خلدون " دراسة مقارنة في النظريات الإسلامية والفكر السياسي الإسلامي ، دار الهنا للطباعة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨١م .

١٣٨ـ د. **محمود رفعت عبد الوهاب** ، د. **حسين عثمان محمد عثمان** : النظم السياسية ، دار المطبوعات الجامعية ، الإسكندرية ، ٢٠٠١م .

١٣٩ـ د. **محمود عاطف البنا** : الوسيط في النظم السياسية ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٤م .

١٤٠ـ د. **مصطفى الخشاب** : النظرات والمذاهب السياسية ، ١٩٥٧م .

١٤١ـ د. **مصطفى الرافعي** : إسلامنا في التوفيق بين السُنة والشيعة ، دار الإسلامية ، بيروت ، ١٩٩٢م .

١٤٢ـ د. **مصطفى النشار** :

- فلاسفة أيقظوا العالم ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الثالثة ، ١٩٩٨م .
- تطور الفكر السياسي القديم " من صولون حتى ابن خلدون " ، دار قباء ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٩٠م .

١٤٣ـ **مصطفى عبد الله خشيم** : موسوعة علم السياسة " مصطلحات مختارة " ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان ، الطبعة الأولى ، ١٤٢٥ ميلادية .

١٤٤ـ د. **منصور العواملة** : حقوق وواجبات الإنسان العامة ، ١٩٩٣م .

١٤٥ـ د. **منير العجلاني** : عبقرية الإسلام في أصول الحكم ، دار النفائس ، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م .

١٤٦ـ **محمد الخضري** :

- محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية " الدولة الأموية ، تحيق وتعليق إبراهيم أمين محمد ، المكتبة التوفيقية ، الجزء الأول ، بدون تاريخ .
- الدولة العباسية ، تحقيق وتعليق إبراهيم أمين محمد ، المكتبة التوفيقية ، بدون تاريخ.

١٤٧ـ **مارسيل بريلو** ، **جورج ليسكييه** : تاريخ الأفكار السياسية ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٩٣م .

١٤٨ـ **المالقي** (**لأبي القاسم ابن رضوان**) : الشهب اللامعة في السياسة النافعة ، تحقيق د. علي سامي النشار ، دار الثقافة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٤م .

١٤٩ـ **المالكي** (**الإمام القاضي أبي بكر بن العربي**) : العواصم من القواصم ، خرج أحاديثه وعلق عليه محمود مهدي الاستانبولي ، حققه وعلق حواشيه الشيخ محب الدين الخطيب ، دار السلفية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ٢٠٠٠م .

١٥٠ـ **الماوردي** (**الإمام أبي الحسن**) :

- الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، حققه وخرج أحاديثه وضبط نصه وعلق عليه عصام فارس الحرستاني ، محمد إبراهيم الزغلي ، المكتب الإسلامي ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٦م .
- التحفة الملوكية في الآداب السياسية المنسوبة للإمام أبي الحسن الماوردي ، تحقيق ودراسة المستشار د. فؤاد عبد المنعم ، ١٩٩٣م .

- كتاب أدب الدنيا والدين ، حققه وعلق عليه محمد فتحي أبو بكر ، الدار المصرية اللبنانية ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٨م.
- قوانين الوزارة ، مؤسسة شباب الجامعة ، الطبعة الثالثة ، الإسكندرية ، ١٩٩٩م .
- قوانين الوزراء ، حققه ودرسه وعلق عليه د. فؤاد عبد المنعم ، د. محمد سليمان داود ، الطبعة الثالثة ، مزيدة ومنقحة ، الإسكندرية ، ١٩٩١م .
- قوانين الوزراء وسياسة الملك ، صححه حسن الهادي حسن ، الطبعة الأولى ، ١٩٢٩م .
- نصيحة الملوك المنسوب لأبي الحسن الماوردي ، تحقيق ودراسة د. فؤاد عبد المنعم أحمد ، مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية ، ١٩٨٨م .

١٥١ ـ **محمد حميد الله** : مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ، دار النفائس، الطبعة الخامسة ، ١٩٨٥م .

١٥٢ ـ **محمد رشيد رضا** : الخلافة ، الزهراء للإعلام العربي ، ١٩٢٢م .

١٥٣ ـ **محمد العذوري** ، بمشاركة محمد المختار ولد أباه ، د. الشاهد بن محمد البوشيخي : دليل المصطلحات الفقهية ، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ايسيسكو، الرباط، المملكة المغربية، ٢٠٠٠م.

١٥٤ ـ **محمد فريد** : دائرة معارف القرن العشرين ، الطبعة الثانية ، ١٩٢٣م ، المجلد الأول.

١٥٥ ـ **مجلة مختارات إسلامية** ، دار الفكر اللبناني ، بيروت، بدون تاريخ ، المجلد الثامن .

١٥٦ ـ **مجمع اللغة العربية** : معجم ألفاظ القرآن ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، الطبعة الثانية ، مصر ١٩٧٠م ، المجلد الأول .

١٥٧ ـ **المصري** (**أحمد بن علي**) : المصباح المنير ، دار الأميرية ، القاهرة ، ١٩٥٢م .

١٥٨ ـ **مصطفى الزرقاء** : المدخل إلى الفقه الإسلامي ، دار الفكر ، الطبعة السادسة ، الجزء الثالث ، بدون تاريخ .

١٥٩ ـ **المنجد في اللغة العربية** ، دار المشرق ، الطبعة ثلاثين ، بيروت ، ١٩٨٨م .

١٦٠ ـ **المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية** : الشورى في الإسلام ، مؤسسة آل البيت ، ١٩٨٩م ، الجزء الأول .

١٦١ ـ **موسوعة العلوم السياسية** ، مجموعة من المشاركين ، جامعة الكويت ، بدون تاريخ.

١٦٢ـ **الموسوعة الفلسفية** ، إشراف روزنتال ، ترجمة : كرم ، دار الطباعة والنشر ، الطبعة الثانية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٠م .

١٦٣ـ **مولوي حسيني** : الإدارة العربية ، ترجمة د. إبراهيم العدوي ، طبع مكتبة الآداب بالجماميز ، الإسكندرية ، ١٩٥٨م .

١٦٤ـ **د. نجيب المستكاوي** : جان جاك روسو " حياته ، مؤلفاته ، غرامياته " ، الطبعة الأولى ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٩م .

١٦٥ـ **النسائي (الإمام أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب)** : السنن الكبرى ، تحقيق د. عبد الغفار سليمان البنداري ، سيد كسروى حسن ، دار الكتب العلمية ، الطبعة السابعة ، بيروت ، ١٩٩١م ، الجزء الخامس .

١٦٦ـ **نهج البلاغة** ، مجموع ما اختاره الشريف الرضي عن كلام سيدنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ، شرح الأستاذ الشيخ محمد عبده ، نسخة منقحة مصححة بإشراف مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٦م ، المجلد الثاني .

١٦٧ـ **النووي (الإمام محي الدين)** : صحيح مسلم ، حق أصوله وخرج أحاديثه الشيخ خليل مأمون شيحا ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٦م ، الجزء الحادي عشر.

١٦٨ـ **د. هاني سليمان الطعيمات** : حقوق الإنسان وحرياته الأساسية ، دار الشروق والتوزيع ، الأردن، ٢٠٠١م .

١٦٩ـ **الهمذاني (القاضي عبد الجبار بن أحمد)** :

- شرح الأصول الخمسة ، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم ، حققه وقدم له د. عبد الكريم عثمان ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٨م .
- المغني في أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق د. عبد الحليم محمود ، د. سليمان دنيا ، مراجعة د. إبراهيم مدكور ، إشراف د. طه حسين ، دار المصرية للتأليف والترجمة ، الجزء المتمم العشرين ، القسم الثاني " في الإمامة " .
- المنية والأمل : جمعه أحمد بن يحيى بن المرتضي ، تحقيق عصام الدين محمد علي ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، مصر ، ١٩٨٥م .

١٧٠ـ **ول ديورانت** :

- قصة الحضارة " روسو الثورة " الجنوب الكاثوليكي ، ترجمة فؤاد أندراو ، المجلد العشرون ، (٣٩ – ٤٠) ، ٢٠٠١م .

- قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي ، ترجمة : د. فتح الله محمد المشعشــع ، مكتبة المعارف ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٧٢م .

١٧١ ـ **د. وهبة الزحيلي** : نظام الإسلام ، دار قتيبة ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٩٣م .

١٧٢ ـ **الأشعري** (**أبي الحسن علي بن إسماعيل**) : مقالات الإســلاميين واخــتلاف المصــليين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٩م .

١٧٣ ـ **د. ياس خضر البياتي** : الفكر الاجتماعي من عصر الحكمة إلى عصر العلــم ، طبعــة أولى ، طرابلس ، ليبيا ، ٢٠٠٠م .

١٧٤ ـ **يوسف كرم** : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، مصر .

١٧٥ ـ **د. يعقوب محمد المليجي** : مبدأ الشورى فــي الإســلام ، مؤسســة الثقافــة الجماعيــة ، الإسكندرية ، بدون تاريخ .

ثانياً : المصادر والمراجع الأجنبية :

أ - المصادر :

1. Arstotle: The politics, B3-Ch1 Eng Tran by Sineclair Tran. Penguin Books, U.S.A.
2. Georgy Vlastos, Socatic studies, myles burnyaet Cambridge University Press, 1995.
3. J.J. Rousseu, de Contrat Social, editions Gariner Fréres, Paris, 1962.
4. Harmon, M. Judd: Political thought, New York McGraw Hill Book, 1964.
5. Kant: Rechts phiosophie, Reflexioren, Handsch Riftlicher Nachlass, 1797.
6. Lock, Hume, Rousseau: Social Contract World Classics Edition, Oxford University Press, London, 1947.
7. Montesquieu de Lésprit des lois, Garnier Flam Morion, Paris, 1979.
8. Saint Augustine, The City of God Against the Pagans in Seven Volumes III, with an English Translation by Davids Wiesen, Harvard University Press, London, 1988.
9. Thomas Paine, Right of Man. Published 1987, Printed in the United States of America.
10. T. Hobbes: Political Entity, Printed at Rotling Print Office, Thomas London, 1997, Gregorian.
11. T. Hobbes, Leviathan, London, Toronto, First Published in this edition, 1914.

ب - المراجع:

1. A.P. Martinich, Thomas Hobbes, First published 1997, by Macmillan Press Ltd.
2. D.D. Raphael: Hobbes: Morals and politics, George Allen and Unwins Oxford, 1977.
3. Dunning W.A.: A history of political theories, from Rousseau to Spencer. The Macmillan Company, IV, 1957.
4. Ebenstein, William: Great political: 3rd Ed. New Delhi: Oxford Ibn. Publishing Co., 1972.
5. Jean Bodin, Six Books of the Commonwealth A bridged and translated by M.J. Tooley at the Alden Press, Oxford, 1955.
6. John Locke: Essay concevning of ciril government, London, 1960.
7. Keith Ansell Bearson, Nietzsche Contra Rousseau, A study of Nietzsche s moral and political thought, Cambridge University Press, 1991.
8. Locke, Essay concerning the true origiz extent and of civil government, London: Allen and Unwin, 1960.
9. N.H. Bagnes : The political ideas of saint Augustine, New York, 1963.
10. R.A. Deaha: The Political and Social Ideas of Saint Augustine, New York, 1963.
11. Richard Aaron: John Locke, Second Edition: Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1937.
12. Richard Ashcraft, John: Lock critical assessments, volume IV, London and New York, First Published, 1991.
13. Robert N, the Worlds Great Thinkers man and the State the Political Philosophers, Random House, New York, 1947.
14. Runkle Gerald: A history of Western Political Theory, New York: The Ronald Press Co., 1968.
15. Russell B, History of Western Philosophy, George Allen, and Unwin Ltd, London, Great Britain, 1995.
16. Simon, Black Burn: Oxford Dictionary of Philosophy: Oxford, New York, Oxford University press, 1994.
17. William Moles Worth, the collected English Works of Thomas Hobbes, Rout Ledge Thoemmes Press, Volume III, London, Great Britain, 1997.

الفهرس والمحتويات

المحتويـــــــات	الصفحة
المقدمة	١
مدخل تمهيد إلى مفهوم العقد الاجتماعى ودلالاته اللغوية والاصطلاحية فى الفكرين العربى الإسلامى والغربى الأوروبى	٨
تعريف العقد الاجتماعى بالمعنى اللغوى	٩
تعريف العقد الاجتماعى بالمعنى الاصطلاحى	١٢
حقيقة العقد الاجتماعى وموضوعه	١٤
الباب الأول العقد الاجتماعي عند المسلمين	١٨
تمهيد	١٩
الفصل الأول العقد الاجتماعي والديني بعد موت الرسول (صلى الله عليه وسلم)	٢٦
أ – خليفة رسول الله ﷺ (أبو بكر الصديق)	٢٧
سياسته الداخلية	٣٣
سياسته الخارجية	٣٦
ب– أمير المؤمنين " عمر بن الخطاب "	٣٧
سياستـــه الداخلية	٤١
سياسته الخارجية	٥٠
مؤامرة العلوج	٥٣
تعقيب	٥٦
طريقة عمر فى ترشيح الخليفة الجديد	٥٧
جـــ– ذو النورين (عثمان بن عفان)	٦٠
منهجـــه وسياسته الداخلية	٦١
سياسته الخارجية	٦٥
الواقعة	٦٦
د – الإمام " على بن أبى طالب "	٦٩
طريقة اختياره	٧٠
سياسته الداخلية	٧١
تعقيب	٧٦
موقعة الصفين	٧٨
سياسته الخارجية	٨٢

الفصل الثالث